Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 2. Heft.

IV.

Einige Bemerkungen zum Intellektualismus an der Hand des Leibniz-Clarke'schen Streites.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch.**

GA. = Gefühlsanschauung, Trägh. = Trägheitsmaxime, GAL. = Gefühlsanschauungslehre.*)

Leibniz nimmt die Dinge, obwohl er eine Gottheit gelten läßt, unpersönlich, weshalb ihm Clarke (S. 154 Nr. 1 u. 2)[1]) eingewendet hat, daß die Einwirkung Gottes, der doch Alles auf Erden beeinflußt, nicht ohne eine, nur der Persönlichkeit zukommende Selbsttätigkeit vonstatten geht, während bei der Unpersönlichkeit ein totes, unselbständiges Wirken vorausgesetzt werden müßte. Leibniz setzt nämlich die vollkommene, von Gott bei Schaffung der Welt vollzogene Regulierung auch der Willensbewegungen voraus, so daß zu einer Selbsttätigkeit im Sinne Clarkes keine Möglichkeit mehr bliebe.

Offenbar geht ferner L. von dem Gesichtspunkte des Gesetzes der Sparsamkeit aus, wenn er meint, daß Gott nicht sich die Mühe

---

*) Was ich darunter verstehe, wurde von mir teils in meiner Abhandlung (S. 155) d. Zeitschr. f. Religionspsychol. v. J, 1911, teils in dem Jahrb. f. Philos. (S. 274) v. J. 1911 entwickelt; es heißt dort, daß das Kind durch Gefühlsübertragung die Verifikation der auf es wirkenden Reize zu Empfindungen ummodeln könne, wenn noch der zweite als dem Kinde von früher her bekannt vorauszusetzende Faktor, die Anschauung, zum Gefühle hinzukomme, während ich in der 2. Abhandlung den, aus diesem Zusammenwirken entstandenen vorläufigen Erkenntnisfaktor unter dem Namen Trägheitsmaxime in die Philosophie einführe.

[1]) Philosoph. Bibliothek Bd. 107 (Cassirer).

Raum bald als Eigenschaft dieses, bald jenes Körpers, bald einer inmateriellen Substanz, bald Gottes selbst ansehen kann, was ungefähr so aussieht, als ob die mit dieser Eigenschaft, dem Raume, ausgestatteten Subjekte dieser Eigenschaft sich wie eines Kleides entledigen können, damit es von einer anderen Substanz getragen werde. Da, wie Cassirer (Anm. 121) bemerkt, L.s Meinung war, daß die Eigenschaften der Substanzen nicht durch Einfluß der letzteren beseitigt werden können, so muß man voraussetzen, daß L. auch in seiner in Rede stehenden Entgegnung es als unmöglich hinstellt, daß der Raum unter dem Einflusse der jeweiligen Substanz von dieser sich entfernen und in eine andere einziehen könne. Da jedoch alle diese Ausdrücke bildlich sind und da der nämliche Raum in der Tat nicht anders denn als Form zu betrachten ist, wie etwa die εἴδη des Aristoteles, so läßt sich dagegen wohl nichts einwenden, außer L. hätte hier den Gedanken der Monadologie von dem Fehlen des influxus physicus vorausgesetzt, einen Gedanken, der aber wegen der notwendigen Annahme eines, den genannten Monadenkomplex beherrschenden göttlichen Wesens so ziemlich auf das Gleiche hinauskäme wie Cl.s Voraussetzung, wogegen nun allerdings wieder die Transzendenz der L.schen Gottheit spricht, welche für Clarke zwar nicht in eine Immanenz, wohl aber in eine bei allen Gelegenheiten der Naturwirkungen sich äußernde Herablassung und Fürsorglichkeit Gottes übergeht.

Mit der ferneren Behauptung, daß, wenn, wie aus S. 179 Nr. 37 hervorgeht, die Räume Beschaffenheiten der Substanzen sind, die endlichen Räume als Beschaffenheiten der endlichen Substanzen betrachtet werden müssen, und dadurch der Schluß sich ergibt, daß Gott aus endlichen Räumen, bzw. aus endlichen Eigenschaften sich bilde, hat L. den Beweis Kants von der Unmöglichkeit, das Dasein Gottes darzutun, weil der Anthropomorphismus dagegen spricht, vorweggenommen; nur daß wir auch Kant gegenüber einwenden müssen, daß wir überall nur aus unseren, d. h. aus menschlichen GAA. heraus die Dinge beschreiben und erklären, erkennen und erfassen können.

Von dem Raume kann man wegen seiner Idealität keine Realität in dem Sinne Cl.s (S. 157 Nr. 10) erwarten. Jene Idealität hat aber L. auf Grund seiner logischen Betrachtung (S. 185 f.), insofern der Raum nur ein Schema ist, nachgewiesen, und etwas Ähnliches gilt von der Zeit, daran kein einziger Moment als etwas Reales festgehalten

werden kann. Während also Cl. den Raum und die Zeit als Eigenschaften Gottes zu Realitäten stempelt, die auf dem gleichen Fuße wie Gott selbst zu nehmen sind, hat sich L. davon abgekehrt, ohne zu bedenken, daß er von R. u. Z. nur eine mathematische Erklärung gibt, welche wir uns im Vergleiche zur Darstellung Cl.s nur als die anthropomorphistische Anschauung von R. u. Z. vorstellen, während ihr eigentliches Wesen uns ebenso unbekannt und im Übernatürlichen verankert erscheinen muß, wie viele andere Eigenschaften und Kräfte.

S. 187 Nr. 49 sehen wir recht deutlich, wie der Intellektualismus vorgeht. Das, was wir nur ahnen, was erst entstehen soll, nehmen wir als bereits entstanden und das, was als ideell entstanden gedacht wird, verneinen wir in Rücksicht auf seine Realität, ohne daß man zu jeder Zeit sagen könnte, daß die eine oder die andere Ansicht Recht behält. Das Erste wird hier von Cl. vertreten, das Zweite von L. Denn wenn Cl. den Raum mit der Ewigkeit indentifiziert, nimmt er das, was wir bloß asymptotisch uns denken können, für verwirklicht; und indem L. von einem solchen bloßen Ahnen für die Realität nichts wissen will, bleibt er bei dem reinen Sinnlichen, nur Erfahrungsmäßigen, wie er meint. Cl. hat für sich, daß die GAA. nur in der Tat von etwas Ewigem und Göttlichen sprechen. L. hat für sich, daß wir der Dinge nicht anders denn mit unseren physiologischen Instrumenten geistig Herr werden können; Cl. hat gegen sich, daß er auf das rein Geistige allein sieht, L. hat gegen sich, daß er dieses Geistige überall da außer Betracht nimmt, wo er im Sinnlichen nichts sehen und begreifen kann.

C. hatte in seiner zweiten Entgegnung durchblicken lassen, daß die Welt eines von Zeit zu Zeit erfolgenden Anstoßes durch Gott bedarf, worauf L. (S. 138 Nr. 13) erwiderte, daß damit Gott einem Handwerker gleiche, „der der Unvollkommenheit seiner Maschine abhilft". Cl. hatte (S. 144) die von L. hier angenommene Störung des göttlichen Werkes in Abrede gestellt und L. (S. 147 Nr. 13) erwidert ihm, daß damit von einer Änderung gesprochen würde, die keine Änderung ist. Cl. meint (S. 157f.) dagegen, daß wir manche Änderungen nicht merken, wie z. B. der Schiffer in seiner Kajüte die Bewegung des Schiffes, und L. entgegnet (S. 188), daß man zwischen Beobachtung und Möglichkeit der Beobachtung zu unterscheiden habe. L.s Begründung, daß, wenn eine Veränderung durch keine Beobachtung feststellbar ist, diese auch nicht vorhanden ist — muß uns als zwei-

schneidiges Schwert erscheinen, wogegen Cl. gegenüber gesagt werden darf, daß, insoweit uns keine Annahmen einer Veränderung gegeben sind, auch gewöhnlich nicht von der Existenz einer solchen gesprochen werden kann. Aber beide, Cl. und L., haben übersehen, daß man auch aus nebensächlichen Ursachen, wie z. B. aus elementaren Erscheinungen auf höhere Bestimmungen schließen darf. Ein Beweis sind so ziemlich alle Erfindungen; hätten wir nie von Scheinbewegungen etwas gehört, so wäre vielleicht das kopernikanische Gesetz der Planetenbewegung nie entdeckt worden; und so liegt in dem Einfachen das Zusammengesetztere enthalten und nicht enthalten zugleich. In Nr. 53 (S. 189) will L. offenbar das, was Cl. der höheren Einwirkung (Gottes) zuschreibt, auf Rechnung der natürlichen Körper setzen, ein Verfahren, das sich nach beiden Seiten aus denselben Gründen zu weiteren Meinungsdifferenzen herausgestaltet, wie das vorhin erwähnte.

Den Cl. gegenüber von L. schon längst gemachten Einwand, daß der Raum nicht etwas Reales, sondern nur Ordnung bedeutet, hatte Cl. damit beantwortet, daß Ordnung nicht mit dem Merkmale der Größe ausgestattet sei. Dagegen bemerkt nun Leibniz (S. 189f.), daß auch auf die Ordnung dieses Merkmal passe, weil in ihr ein vorhergehendes und ein folgendes Glied gegeben sei, was auf Entfernung und somit auf Größenabschätzung hindeute. Die relativen Dinge hätten, ebenso wie die absoluten, Größe, wie z. B. die Verhältnisse und Proportionen. Nun müssen wir aber — und das muß Leibniz gegenüber eingeworfen werden — sagen, daß auf solche Weise allen Dingen alles zukommt, ebensogut wie wir im gewöhnlichen Leben nie alles zugleich, sondern nur ein Teilquantum vorauszusetzen haben, weil wir uns sonst bei der Partikularität alles reellen Seins nicht mehr einander verstünden. Inwiefern die Ordnung auf einem Maße beruht, das in der Infinitesimalrechnung beliebig genommen werden kann, beweist L. (S. 102) durch die Formel:

$$\frac{x}{y}=\frac{c}{e},\quad \frac{x}{y}=\frac{0}{0}=1.$$

Zu § 15 (S. 190): Wenn nicht die Kantsche Transzendenz des Begriffs Zeit vorausgesetzt werden müßte, dann wäre zwischen L. und Kant kein Unterschied, wenn wir hören, daß auch für L. die Zeit nur unter der Voraussetzung wirklicher Dinge Bedeutung und Sinn hat. L. wendet dies gegen die Cl.sche Behauptung ein, daß Gott die Welt

zu beliebiger Zeit hätte erschaffen können. In Warheit ist diese Polemik ebenso verfrüht, wie die Transzendenz Kants gegenüber meiner Gefühlsanschauungslehre. Denn nimmt man, wie L., die Dinge an sich selbst, so sind alle unsere Begriffe wahr; denn wo sollte der Prüfstein für die Haltbarkeit derselben oder für das Gegenteil genommen werden. Deshalb hatte Kant ganz Recht, Leibniz' Dialektik zu verurteilen. Insofern jedoch alle Transzendenz wieder nur auf Begriffe, d. h. auf Ideen und somit auf Trägheit sich zurückführen lassen, insofern genügt auch jene Kantsche Methode nicht. Auch die von Cassirer richtig (S. 191 Anm. 136) interpretierten Worte L.s sind ganz im Sinne Kants mit der obigen Einschränkung. L. gesteht nämlich hier seinem Gegner Cl. zu, daß die Dinge dieser Welt nicht schon von einem durch menschliches Ermessen festgesetzten Punkte an begonnen haben, sondern daß sie auch möglicherweise weiter nach rückwärts datiert werden können, sowie die Welt auch keinem von uns bestimmt angenommenen Ende, sondern vielleicht einem früheren entgegengeht. Aber, sagt L., dies auszumachen und festzustellen wäre höchstens durch Erfahrungstatsachen möglich, während ein bloßes Behaupten und logisches Spintisieren darüber in keiner Weise Auskunft erteilt. Wir müssen jedoch gegenüber solchen Äußerungen erklären, daß die Elementarvoraussetzungen, mittelst welcher die Logik arbeitet, nach der Leibnizschen und Kantischen Theorie doch auch nur mittelst der Logik festgestellt wurden, welcher jetzt auf einmal ohne genügenden Beweis von L. und Kant alle Beweiskraft genommen wird. Die Logik ist nämlich auch ein Elaborat der GA. Und weil sonst die Normen der Logik für sich keine Bedeutung haben, so könnte sogar L.s Äußerung (S. 191 Nr. 57) für die GAL. in Beschlag genommen werden: „Da aber zugleich mit den Dingen“ bei Erschaffung der Welt durch Gott „auch über ihre Beziehungen entschieden wurde, so gab es in Betreff der Zeit oder Stelle“, in welchen die Dinge erscheinen sollten, „fernerhin keine Wahl mehr, denn diese“, Zeit und Raum, „haben für sich allein nichts Reales und Bestimmendes, ja sogar nichts Unterscheidbares.“ Nur darf man die Dinge nicht bloß mit Begriffen auffassen wollen. Mit Rücksicht auf das von L. vorausgesetzte Vorhandensein der Dinge, mit deren Existenz also Gott sozusagen rechnen mußte, war Gott nach L. (S. 192 Nr. 60) gebunden und ihm die Unmöglichkeit einer Wahl zuzusprechen. In allen diesen Beweisarten liegt aber auf Seiten Cl.s, wie L.s eine Anthropomorphistik

vor und man sieht gerade an der hier angewendeten Polemik, wie man diese Methode der Vermenschlichung, also den anthropozentrischen Standpunkt, der allerdings nur gilt, wenn man den Menschen in seiner Beschränktheit nimmt, sowohl pro als auch contra zu verwenden imstande ist.

Gegen L.s Einwendung wider Cl. (auf S. 193 Nr. 66), daß Gott nicht zuerst den gleichen Raum und hiernach die den zwei vollkommen gleichen Würfeln zuzueignenden Stellen bestimmt haben könne, weil die Entschlüsse Gottes niemals bruchstückweise vonstatten gehen, ist einzuwenden, daß Gott doch auch diese Möglichkeit, von Fall zu Fall zu entscheiden, vorbehalten bleiben muß, weil er sonst beschränkter als ein Mensch wäre. Allerdings ist Cl. insofern im Rechte als er eben diese Eigenschaft, von Fall zu Fall zu entscheiden, Gott zuschreiben durfte, wogegen aber die, offenbar von L. hier angenommene Endlichkeit der Entschließungen bei dem obersten Wesen eine Instanz bilden müßte.

Aus der vollkommenen Gleichheit zweier Gegenstände ließe sich nur dann mit L. (S. 194 Nr. 69) schließen, daß ein Beweggrund, ihnen verschiedene Stellen anzuweisen, fehlt, wenn mit jener Gleichheit auch die Gleichheit der Stellen jener Würfel gegeben wäre. Dagegen muß Cl. gegenüber gesagt werden, daß er von einer vollkommenen Gleichheit ohne Gleichheit der Stellen eigentlich nicht zu sprechen das Recht hatte.

Was Nr. 70 anbelangt, so wird heute weder einer blinden Notwendigkeit noch einer Indifferenz, sondern dem Zug der Schwere, *ὁλκῇ τοῦ βάρους* alle ursprüngliche Bewegung bei Epikur zugeschrieben. Vgl. Göbel, Die vorsokratische Philosophie. Bonn 1910. S. 268.

Es ist das Verhängnis L.s, daß er nicht selten die Natur über Gott setzt. Von diesem Standpunkt aus allein ist es zu erklären, wenn er (Nr. 71) Cl.s Einwand gelten läßt, daß man Gott die Wahlfähigkeit benehmen würde, wenn man lauter gleiche Atome voraussetzte. In Wahrheit ist aber auch in diesem Falle alles der Entscheidung Gottes anheimgestellt, die allerdings nicht im Sinne Cl.s davon abhängig gedacht werden darf, daß lauter gleiche Elemente gegeben sind, insofern ja auch zwischen ungleichen gewählt zu werden vermag.

Die Voraussetzung Cl.s (S. 142f.), L. habe die Wahl der Stellen, die Gott den Dingen anweist, von denjenigen ihrer Eigenschaften ab-

eleitet, welche auf äußere Beweggründe für diese Wahl führen, wurde on L. (S. 148 Nr. 20) dahin bekämpft, daß Gott nicht durch äußere, ondern durch innere Gründe sich bestimmen lasse, worauf Cl. (S. 160 Nr. 20) bemerkt, daß in dieser L.schen Entgegnung keine Beweiskraft liege. In der Tat kann es auch eigentlich gleichgültig sein, ob ie Verschiedenheiten der äußeren Dinge an sich oder als auf das rkenntnisvermögen sozusagen projiziert ihren Einfluß üben. Aber ben deshalb muß, insofern L. auf Äußerlichkeiten Gewicht legte, da r behauptet, daß es nicht zwei gleiche Baumblätter gebe, Cl.s Einrand wenigstens entschuldigt werden.

Den Intellektualismus erkennen wir in seiner Nacktheit wieder us der S. 195 Nr. 71 von L. gegen Cl. gemachten Einwendung. Nachem Cl. (S. 143 Nr. 9) nur hatte durchblicken lassen, daß auch eine rößere oder geringere Menge Materie in der Welt existieren könne ls die gegenwärtig darin vorhandene, war L. (S. 149 Nr. 21) so unorsichtig, dies direkt in Abrede zu stellen, woraus Cl. (S. 160 Nr. 21) olgerte, daß unter Hereinbeziehung des Fehlens der Herrschaft ottes über die Dauer der Materie, insofern die Materie dem Aufsichtsereiche Gottes entzogen sei, die materielle Welt unbegrenzt und wig ist. Hier nun (S. 195 Nr. 73) will L. als guter Gottesgläubiger einen, von Cl. anders als L. meinte, gefaßten Satz rektifizieren, ndem er durchscheinen läßt, es sei ihm nie eingefallen, zu behaupten, aß die Materie je dem Herrschaftsbereiche Gottes entkommen könne. L. setzt also voraus, daß die Begrenztheit der Quantität der Materie on Gott angeordnet sei, so daß Niemand zu bewirken vermöge, daß ieser Stand der Materie je geändert würde. Von einem Nichtkönnen ei Gott sei nie die Rede gewesen, nur das Wollen habe L. im Auge ehabt in dem Sinne, daß es allerdings von Anfang an im Willen Gottes ätte liegen können, die Quantität der Materie anders zu gestalten als ie sich gegenwärtig finde. Seitdem aber Gott seinen positiven Willen rklärt habe, lasse sich an dem daraus entstandenen Ergebnis nicht ütteln.

Was aber die folgende Entgegnung L.s gegen Cl. (S. 160) anetrifft, daß ein Schluß von der Ausdehnung auf die Dauer nicht erechtfertigt sei (S. 195 Nr. 74), so hat L. eigentlich Recht, weil l. das, was er von der Dauer sagt, nicht in organischen Zusammenhang nit seiner Äußerung über die Ausdehnung bringt und doch an die etztere so anknüpft, als ob Ewigkeit der Materie, des Raumes und

der Zeit mit einander verquickt sein sollten. In Wirklichkeit hat aber eben aus Grund dieser letzteren, schon dem Aristoteles geläufigen Annahme Cl. selbst doch wieder Recht. Wie notwendig es aber war, daß dem Intellektualismus, von Kant Dogmatismus genannt, einmal ein Ende bereitet wurde, erkennen wir aus der von Cassirer gemachten Anmerkung 139, in welcher von L. allen Ernstes der Versuch unternommen wird, dem Problem des Anfangs oder der Anfangslosigkeit der Welt durch eine symbolische geometrische Zeichnung aufzuhelfen. Doch läßt L. die unendliche Dauer der Welt a parte post gelten, sagt sogar, wieder rückweisend auf seine von Cl. bestrittene Unendlichkeit der Ausdehnung, daß es der Ewigkeit Gottes widerstreite, der Welt (zeitliche) Grenzen zu setzen. Natürlich läßt sich unter dem Deckmantel, daß der ewige, unendliche Gott es so wolle, alles beweisen.

Der unvorsichtige Ausdruck Cl.s (S. 160 Nr. 29), der Raum sei der Ort aller Dinge, gibt L. (S. 197 Nr. 79) Anlaß, trotz der gleichzeitigen Behauptung Cl.s (S. 161), daß Gott und Welt nichts mit einander gemein haben, zu erklären, daß der Raum nicht Ort aller Dinge sein könne, weil er nicht der Ort Gottes sei. Insofern ferner der Geist als Urquell der Beseelung betrachtet werden muß, hat er von seinem Vermögen etwas dann in die Dinge einfließen lassen, wenn sie als beseelt zu gelten haben. Insofern sind dann die Dinge nicht mehr im Geiste, nämlich in der in ihnen befindlichen Seele, sondern außerhalb der letzteren (S. 197 Nr. 81). Insofern aber von L. fortwährend der Raum mit Gott oder mit der Seele identifiziert wird, hat er mit diesem letzten Beweise dartun wollen, daß es nicht möglich ist, die Dinge im Raume existieren zu lassen, da nach Cl. selbst vermöge seines Vergleiches der Seele mit Gott der Raum eher in den Dingen liegen müßte. Da Gott nach Ansicht Cl.s viel zu hoch steht, um von der Welt eine Einwirkung zu erleiden (S. 132 Nr. 12), da er aber anderseits doch auf die Welt einwirken muß, und, wie das bei allem reagierenden Tun notwendig ist, von dem, worauf er wirkt, Eindrücke erhält, so hat L. (S. 197 Nr. 82) das Recht, auf das wiederholt von Newton, wenn auch nur im bildlichen Sinne gebrauchte Sensorium als Mittel dieser Einwirkung zurückzukommen. Es versteht sich jedoch von selbst, daß, je nachdem man den Zusammenhang zwischen Gott und Welt mehr verinnerlicht oder mehr veräußerlicht, sowohl L.s als Cl.s Ansicht gerechtfertigt erscheint.

Die nun folgende Auseinandersetzung L.s (S. 198—200) geht auf die von ihm (S. 150 Nr. 30) gemachte Voraussetzung eines vorstellenden Prinzips, durch welches die, von den Aristotelikern (s. Cassirer Anm. 142 und 143) offen gelassene Kluft überbrückt werden sollte. Natürlich hatten L.s Vorgänger und auch Cl. insofern Recht, als sie die Gottheit auf die Mittel Einfluß nehmen ließen, durch welche die Erkenntnis und alles Tun der Welt bestimmt wird. Durch die Fortschritte der Naturwissenschaften zur Zeit L.s fiel aber von der Beschaffenheit der neu entdeckten Naturtätigkeit ein helles Licht auf die Wirksamkeit der Dinge, wodurch L. veranlaßt wurde, zwar noch immer den influxus physicus zu vermeiden, aber doch jede Substanz kraft ihrer Natur sozusagen zu einer Konzentration und zu einem lebendigen Spiegel des ganzen Universums zu machen. Wie sehr diese Auffassung an dem Umstande laboriert, daß damit infolge Mangels eines jeden Erkenntniskriteriums alles geschaffene zu einem Ding an sich gemacht wird, hat Kant (und das ist sein bleibendes Verdienst) dargetan.

Die Bemerkung L.s (S. 201 Nr. 92), daß die Seele frei handelt, indem ihre Wirkungsweise den Regeln der Zweckursachen gemäß ist, der Körper dagegen mechanisch handelt, indem er den Gesetzen der wirkenden Ursachen folgt, erinnert sehr an die Kantische Annahme, vermöge welcher die beiden letzten Antinomien gleichsam als Zwecksätze auf die bloßen mechanischen Sätze der ersten beiden Antinomien wie auf Grundlagen gebaut sind. In Wahrheit ist eine derartige Veräußerlichung mit dem von Cl. L. gegenüber (S. 161 Nr. 32) eingewendeten Fatalismus ziemlich nahe verwandt. Wenn übrigens Gott als Regulator der menschlichen Zustände gelten soll, so kann selbstverständlich dies auch auf die freiheitlichen Handlungen gehen, womit wieder L. im Rechte wäre.

Cl. geht (S. 162 Nr. 33) offenbar von der Definition der Tätigkeit in dem Sinn aus, daß es keiner Tätigkeit bedürfte, wenn nicht eine Änderung in der bis dahin wirkenden Kräfteverteilung erforderlich wäre. L. stellt das bezüglich der sogenannten mechanischen Einwirkungen und innerhalb des Bereiches der Erhaltung der Kraft in Abrede, kann aber doch nicht umhin, eine übernatürliche Manifestation der von Cl. vorausgesetzten Entfaltung neuer Kräfte gelten zu lassen. Indem Cl. den Tatbestand, den L. auf das Übernatürliche hinüberspielt, als etwas ganz Natürliches hinstellt, will er damit den, von L. vorausgesetzten Mechanismus als unhaltbar bezeichnen, bezüglich

welcher Äußerung vom intellektualistischen Standpunkte sowohl dem einen, wie dem anderen Widersacher Recht gegeben werden muß.

Insofern Cl. (S. 162 Nr. 38) von dem Standpunkt ausgeht, daß in Anbetracht der sichtbaren Bewegung Kraft verloren geht, während L. (S. 203f.) behauptet, daß in Rücksicht auf die unsichtbare (Molekular)-Bewegung (vgl. Cassirer Anm. 147) das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gilt, ist weder von der einen, noch von der anderen Seite dem Problem, ob Gott genötigt ist, der Welt von Zeit zu Zeit einen neuen Antrieb zu geben, aufgeholfen, weil auf Gottes Eigenschaften diese Erklärungen ebensowenig passen, wie z. B. die strenge Kausalität des Naturgesetzes auf die Freiheit (vgl. Kant Kr. d. r. V. S. 428--432 Ausg. Reclam).

Cl. hat (S. 163 Nr. 40) behauptet, daß, wenn es nach L. ginge, der die Nachbesserung der Weltgebrechen für jenen Fall als überflüssig bezeichnet, in welchem alle später zu veranstaltenden Ergänzungen schon im vorhinein von Gott vorgesehen wurden, dann für die Ewigkeit bestimmte und mit einer einem Vielfachen der jetzt lebenden Menschen ausgestattet erscheinen sollende Welt schon gleich bei ihrer Erschaffung diese Eigenschaften an sich tragen mußte. Hiebei hatte wieder Cl. seinen Gegner L. mißverstanden. Denn L. meinte und setzte ein solches Weltgetriebe voraus, wie es auch gegenwärtig sich abspielt, also insbesondere das Nacheinanderauftreten der Menschenmassen, während Cl. die Sache von dem Standpunkt der sofortigen Effektuierung des erst später einzutreten bestimmten Weltzustandes nimmt. Insofern aber beide Gegner nicht bedenken, daß ihre Sache eine rein anthropomorphistisch ausgeschmückte ist, muß man beiden Unrecht geben.

Cl. hatte (S. 163 Nr. 41) gemeint, daß L.s Definition des Raumes als Ordnung deshalb nicht gelten könne, weil der Raum ein wirkliches mit materiellem Inhalt erfülltes Ding sei. Bezeichne man den Raum als Ordnung oder als Lage, dann müßte die dadurch angeordnete Stellung der Dinge von der Seite genommen werden, daß der Raum als Lage die Ursache der Lage sei. Darauf erwidert L. (S. 205 Nr. 104), daß er den Raum nicht so ohne weiteres als Lage bezeichnet habe; denn die Lage komme erst den Dingen zu, während der Raum eine ideale Ordnung der Dinge ist. Die Bezugnahme L.s auf Nr. 54 gehört zu S. 159 Nr. 14.

Der Einwand L.s (S. 206 Nr. 105) gegen Cl.s Behauptung (S. 163 Nr. 41), daß die Zeit keine Ordnung ist, weil die Zeit der Aufeinander-

lge der Inhalte größer oder kleiner sein könne, besteht darin, daß, enn Cl. Recht hätte, damit eine Vermehrung oder Verminderung der it unter Voraussetzung stände, diese Vermehrung oder Verminderung egen der, die dadurch entstehende Diskontinuität nicht mehr aufeisenden Leere vorausgesetzt werden müßte, wovon, insofern als ontinuität ein Hauptmerkmal der Zeit und des Raumes ist, nichts öglich ist. Offenbar hatte Cl. die Tatsache der Verschiedenheit in r subjektiven Größenschätzung der Zeit vor Augen, was zwar für ese Eigentümlichkeit der Zeit unter gewissen Umständen, jedoch cht dafür spricht, daß diese Eigentümlichkeit den, anderweitig festehenden Charakter der Zeit wesentlich verändere. Leibniz dagegen ng nicht weit genug, indem ihm immer noch vorgehalten werden onnte, daß sein Zeitbegriff zu viel des Materiellen enthalte, eine atsache, die erst durch den Transzendentalismus Kants vorläufig eseitigt werden konnte.

Was die Äußerung Cl.s (S. 163 Nr. 41f.) betrifft, daß die Abesenheit von Geschöpfen nicht imstande wäre, den Raum aufzuheben, o hatte dies Cl. offenbar auf Grund der L.schen Darstellung vorebracht, nach welcher R. u. Z. bloß unter Voraussetzung von Dingen, ie in diesen R. und in diese Zeit hinein gefügt werden, Existenzihigkeit haben, so daß L. darauf (S. 206 Nr. 106) ohne weiteres eridert, daß unter der Cl.schen Voraussetzung weder R. noch Z. existierte. l. hatte dabei jedenfalls insofern Unrecht, als wir uns nur auf Grund nserer GAA. ein Bild von R. u. Z. machen können, so daß, wo der lensch fehlt, in der Tat auch R. u. Z. fehlen müßten. L. hatte Unrecht arin, daß er auch die Existenz Gottes, von dem er glaubt, daß er nmer noch ohne Z. u. R. vorhanden sein könne, zu wenig anthropoorphistisch faßt, wodurch ihm nahe gelegt worden wäre, daß wir ns eine solche göttliche Existenz immer nur mit menschlichen Eigenchaften, also auch mit denjenigen von R. u. Z. ausgestattet vortellen müssen. Dem Grundsatz L.s, daß man in der Philosophie lles Wunderbare auszuschließen habe, welchen L. (S. 207 Nr. 107) erficht, weil dies eine, allen Menschen geläufige Ansicht sei, war auf rund der Zurückweisung des von L. dafür angegebenen Motivs S. 152 Nr. 42) von Cl. (S. 132 Nr. 12) mit der Bemerkung widerprochen worden, daß „für Gott natürlich und übernatürlich nicht m geringsten von einander verschieden seien.“ Es wäre aber, meint L. S. 207), sehr leicht, unter dieser Devise für Alles einen deus ex machina

zu erfinden. L. hatte nämlich die Nachbesserung der Welt durch Gott (a. a. O.) als Wunder erklärt, während Cl. dieses Verfahren Gottes als etwas ganz „Gewöhnliches" bezeichnete. Es fragt sich also: Ist es ein richtiger Grundsatz, daß man dem Wunderbaren in der Philosophie aus dem Wege zu gehen hat? Zweitens darf man sich in der Philosophie auf gemeine menschliche Ansichten stützen? Ist es endlich erlaubt sich im Falle der Not einen deus ex machina zu konstruieren? Ich glaube, daß man alle diese Fragen sowohl mit Ja als auch mit Nein beantworten muß, indem man sich auf verschiedene Standpunkte stellt, die erst im Laufe der jeweiligen Diskussion zu eindeutigen umgebogen werden können. L. hatte zuerst die Behauptung aufgestellt, daß die Verbesserung der Welt durch Gott ein Wunder sei. Darauf entgegnete Cl. (S. 144 Nr. 13), daß mit dieser Verbesserung keine Störung verbunden wäre, was Cl. noch durch seine vorläufige Unterscheidung zwischen Wunderbarem und Natürlichem oder zwischen Ungewöhnlichem und Gewöhnlichem (S. 164 Nr. 43) erhärtete. Indem sich an unserer Stelle (S. 207) L. an den Begriff des Gewöhnlichen hält, insofern er in Abrede stellt, daß jene Weltverbesserung durch Gott etwas Gewöhnliches sei, hat er, unter der von ihm gemachten Voraussetzung, daß Cl. das Wunder durch das Merkmal „ungewöhnlich" definieren wolle, übersehen, daß Cl. an der betreffenden Stelle (S. 164 Nr. 43), die freilich erst nachträglich bei L. zur Sprache kommt, erklärt, daß jener Begriff in der Vorstellung vom Wunder nur enthalten sei, ja daß noch nicht folge, daß alles Ungewöhnliche schon ein Wunder ist, so daß schon dadurch L.s Darlegung ins Wanken zu kommen droht, weil die Definition des Wunders mittelst des Merkmals „ungewöhnlich" noch nicht erschöpft ist, wovon aber L. das Gegenteil annehmen zu dürfen glaubt. Auch Cl. legt kein Gewicht auf die Identifikation des Wunders mit dem Ungewöhnlichen, weil nach ihm das Ungewöhnliche in der Tat auch nicht wunderbar sein kann. Doch scheint L. den Satz Cl.s: „Der Begriff des Ungewöhnlichen ist in der Vorstellung von einem Wunder notwendig enthalten" — als Definition gefaßt zu haben, in dem Sinne, daß bei keinem Wunder von der Eigenschaft, daß es etwas Ungewöhnliches sei, abstrahiert werden dürfe, so daß er auch das von Cl. (S. 164) als bloße Unregelmäßigkeit Bezeichnete stillschweigend als Wunder faßt, wozu er am Ende auch berechtigt war, weil Cl. das Ungewöhnliche bloß „als solches" kein Wunder nennt, während damit noch nicht dem Wunder das definitori-

che Merkmal „ungewöhnlich“ genommen werden darf. Schließlich ist ja auch die Definition des Wunders durch L., daß durch dasselbe alle Kräfte der Geschöpfe übertroffen werden, selbst nur als auf diesen Begriff des Ungewöhnlichen basiert zu nehmen. Näheres darüber siehe unten in dieser Abhandlung.

Das zum vorigen Paragraph besonders von L. beachtete Merkmal des Ungewöhnlichen faßt er nun hier (S. 208 Nr. 110) im Sinne des mit Bezug auf die Auffassung der Menschen zu Unterscheidende und meint, daß dann ein objektiver Unterschied zwischen dem Wunderbaren und seinem Gegenteile nicht stattfinde. Dieser Cl. gemachte Einwand ..s läuft ungefähr auf dasselbe hinaus, was Kant gegen die subjektive Gefühlsphilosophie, z. B. eines Jacobi, eingewendet hatte. Es ist jedoch nicht zu befürchten, daß die GAL. unter demselben Einwand leide, weil sie ja nicht reinem Gefühle das Wort spricht, sondern vielmehr auch der Kantischen Auffassung Raum gibt. Eben deshalb aber durfte L., so sehr ihm auch Cl. Anlaß gibt, nicht so sprechen, als wäre es ihm, L., möglich, etwas dem Subjektiven gegenüber stehendes Objektives zu leisten. In der Tat hat aber L. Recht, wenn er (Nr. 11) Cl. entgegenhält, daß durch die Vermenschlichung und Sublunarisierung Gottes dem Pantheismus Tür und Tor geöffnet sei, obwohl man wegen des auch für L. geltenden Anthropomorphismus, der allerdings im Kleide der metaphysischen Dichtung auftritt, das Nämliche von seiner prästabilierten Harmonie sagen darf. Immerhin muß der von unserem heutigen Standpunkt nur als frommer Wunsch zu bezeichnende L.sche Grundsatz, daß das Natürliche vom Übernatürlichen, d. h. wie Kant sagen würde: der Verstand von der Vernunft entschiedener getrennt werden müsse (Nr. 112), genau beachtet werden, obwohl er nicht bloß an den von Kant gerügten, sondern auch der GAL. entgegenstehenden Mängeln leidet.

L. meint, wenn man (Nr. 113) die, eben angenommene Trennung des, mit den Kräften der Geschöpfe Ausführbaren von dem, was nur durch die Kräfte der unendlichen Substanz erklärbar ist, bewirkt, daß wir dann die Newtonsche Fernwirkung oder Anziehung, weil sie das Unerklärbare in allzu harte Nähe des Erklärbaren rückt, nicht mehr nötig haben. L. vergißt für einen Augenblick die Notwendigkeit der Hypothesen, deren Bedeutung für die Erkenntnis Cl. allerdings überschätzt.

Der Intellektualismus hat, wie ich schon einmal angedeutet

habe, das Eigene, daß durch ihn eine Behauptung immer wieder imstande ist, ihrem Gegenteil zum Durchbruch zu verhelfen, wie wir an dem (Nr. 114) von L. hervorgehobenen Übergewichte des Mechanischen vor dem Dynamischen sehen können. Denn nach den ‚Nouveaux Essais' kultiviert L. nicht einen reinen Mechanismus (Cassirer Anmerkung 151), sondern einen aus einem reinen Prinzip der Vernunft hervorgegangenen, was als Lichtblick in der krausen Dunkelheit der Cl.-L.schen Debatte festgehalten und für die GAL. fruchtbar gemacht zu werden verdient. Auch an unserer Stelle wird der maßhaltenden Vernunft von L. (S. 210) das Wort geredet, so daß der Mechanismus bloß im Lichte dieser Vernunft erscheinen soll.

Eine besondere Eigenschaft des Intellektualismus ist es, aus seinem Merkmal einer Anzahl bereits als festgestellt angenommener Tatsachen einer gewissen Art sogleich auf das Vorhandensein dieses Merkmals bei allen diesen Tatsachen induktions- oder analogieweise zu schließen. Man hat aber dabei den Faktor der GA. übersehen, der ebenso einen Erkenntniseinschlag besitzt, wie ihn die Begriffe schon von vornherein haben. Nur dieser Mangel, der dem Intellektualismus anhaftet, konnte L. auf die Idee bringen (Nr. 116), daß alle physiologischen Vorgänge auf rein mechanischem Wege erklärt werden müssen. Da Cl. das Gegenteil behauptet, so handelt es sich darum, zwischen den verschiedenen Graden von Mechanismus und, sagen wir, Dynamismus zu unterscheiden, was uns eben nur durch die GA. möglich ist.

Cl. hatte (S. 164 Nr. 45) die Newtonsche Fernwirkung unter Annahme eines unsichtbaren, untastbaren und von Mechanismus prinzipiell verschiedenen Mittels erklärt. Es ist das eine Hypothese, von welcher sich Newton streng fern gehalten hat (S. 116). Das spricht aber auch für L.s Anschauung (S. 211 Nr. 118—120). Und doch haben wir bereits gehört, daß L. selbst es ist, der den, auch hier allein berechtigten Mechanismus durch seinen Einschlag der Vernunft ins Übernatürliche hinüber spielt. Doch hat auch Cl. selbst (S. 122f. 129f. S. 164 Nr. 45) sich für den Satz ausgesprochen, daß dort ein Ding nicht wirkt, wo es nicht ist. Da also Cl. diesen Wirkungserfolg durch ein übersinnliches Mittel, L. nur durch ein sinnliches hervorrufen läßt, so hätten sich die beiden in theoretischem Sinne, welcher doch hier allein ausschlaggebend ist, da es sich um keine, das Wohl der Menschheit in die erste Linie stellende Aktion handelt, ganz leicht auf der Basis der L.schen

berführung des Mechanischen in das Dynamische verständigen önnen. In dem Augenblicke jedoch, in welchem die Angelegenheit r das wirkliche Leben aktuell wird, muß die GAL. den nötigen ückhalt geben.

Wenn L. zu all dem (S. 212 Nr. 123) bemerkt, daß die Annahme r Fernwirkung zu einem ähnlichen Erfolge führt, wie wenn ein örper, der im Kreise herumgeführt wird, obwohl er daran nicht hindert ist, nicht in der Richtung der Tangente sich entfernte, so t dagegen zu sagen, daß die Konzession, „obwohl er nicht daran hindert ist", für den Fall der Fernwirkung doch nicht eintritt. enn eine solche Ungehindertheit hätte doch nur in dem Vorhanden- in einer, die beiden Dinge, das von dem die Fernwirkung ausgeht, nd das, auf welchen sie Einfluß nimmt, verbindenden durch Mechanis- nus wirkenden Materie gelegen sein können, von welcher aber Niemand twas wußte.

In der Behauptung, daß die mechanischen Ursachen es sind, an elche die freiwirkenden wie an ein Uhrwerk angepaßt sind (S. 212 r. 124), bringt in die ganze L.sche Lehre den unwissenschaftlichen dentitätsgedanken hinein, welcher von Kant durch die Annahme iner regulativen neben den konstitutiven Ideen zu paralysieren esucht wurde. Durch jene Angepaßtheit an das besagte Uhrwerk aber ird nichts anderes behauptet, als daß was wir Freiheit nennen, achträglich doch nur unter Voraussetzung von festen Motiven zu inem natürlichen Kausalitätsprozeß umgestaltet werden müsse. s ist also ungefähr dasselbe Verhältnis, wie da, wo ein Experimentator uf der Basis eines gegebenen Tatbestandes einen daraus hervor- ehenden, vorläufig unerklärten Tatbestand derart zu erklären sucht, aß er auf Grund seiner, ihm sonst als bekannt und sicher geltenden aturgesetze eine Reihe von jener Basis aus zu diesem Ergebnis- atbestande hin konstruiert. Insofern jedoch die Stellung dieses vor- egenden Problems in der Erkenntnisweise ganz derjenigen gleicht, elche durch die Bestimmung jener Hilfsgesetze der Natur gefordert var, so daß auch für diese wieder der gleiche Vorgang galt, so entsteht er, von Kant verpönte Infinitesimalbeweis der reinen Verstandes- ausalität, der in Ermangelung eines letzten mechanischen Prinzips otwendig in Dynamismus endigt. Natürlich muß, um diesem nfinitesimalzustand ein Ende zu machen, die Freiheit in die Natur- ausalität umgebogen werden, wodurch die von mir zurückgewiesene

Identität entstünde, eine Identität, welcher ich nur durch die GAL zu entrinnen glaube.

Es ist jedenfalls zuviel behauptet, wenn L. (S. 213 Nr. 129) meint, daß gegen den Satz vom zur. Grunde und gegen seine Anwendbarkeit nichts einzuwenden sei. Hatten wir doch schon oben (S. 23f.) gezeigt, daß es mit der Logik allein nicht abgetan sein kann. Einer der Hauptgrundsätze der Logik ruht gerade auf dem Satze des Grundes, insofern alle Generalistik und im Gefolge derselben die anscheinende Unmöglichkeit der Umkehrung: Alles Wunder ist etwas Ungewöhnliches und alles Ungewöhnliche ist Wunder gegen jenen Satz der allgemeinen Giltigkeit des „Axioms" vom zureichenden Grunde spricht. Denn ist es wahr, daß nur die Einteilung nach Genus und Spezies den Urteilsprozeß ermöglicht, so daß jene als Ursache und Grund dieses zu bezeichnen ist, so geht der Satz vom zur. Grunde sofort verloren, wenn wir beweisen können, daß die auf der Basis jener Urteilsdefinition als unmöglich angesehene reine Konversion trotzdem sich als möglich erweist. Es gilt nämlich: Der Löwe ist ein Tier und das Tier ist Löwe; die Nelke ist eine Pflanze und die Pflanze ist Nelke — gleichzeitig, insoferne wir in dem jeweiligen zweiten Falle auch ein giltiges Urteil deshalb bilden dürfen, weil, die bloß intellektualistische Bedeutung der Worte beiseite gelassen, der Satz: Das Tier ist Löwe soviel bedeutet als: Wenn wir dem Tiere seine wirklichen und sämtlichen Merkmale zuschreiben wollen, wir von den Eigenschaften des Löwen nicht absehen dürfen. Nun hatte Cl. (S. 154 Nr. 1 u. 2) gegen L.s Satz eingewendet, daß man damit nur einem passiven Verhalten durch Bestimmungsgründe Vorschub leiste; und darin hatte Cl. Recht; denn wir wissen Alle zur Genüge, wie diese Passivität aus dem bloßen Mechanismus der Logik des Aristoteles hervorgeht. Deshalb muß derselbe durch die emotionale Logik ergänzt werden und Cl. hatte die Empfindung für diese Notwendigkeit, während sie L. abging, insofern dieser den Mechanismus in ziemlich schroffer Weise seinem Gegner entgegenhielt. Es müßte der, auch von Anderen gerügte Intellektualismus übrigens keine Anfechtung erleiden dürfen, wenn nicht auch die Axiome der Logik der genau entgegengesetzten Fassung fähig wären, also daß man, wenn auch nur in der, der obigen Konversionsmöglichkeit analogen Bedeutung sagt: Jedes Ding ist mit sich selbst nicht gleich; das Gegenteil einer jeden Behauptung ist auch wahr; zwischen einer Behauptung und ihrem kontradiktorischen

egenteil gibt es nicht bloß ein Drittes, sondern auch ein Viertes, ünftes usw. Der Satz vom Grunde ist (in der gewöhnlich angeommenen Ausdrucksweise) falsch. Solche Behauptungen könnten an naturgemäß Manchen erschrecken. Man beachte aber wohl, aß das grandiose Urteil: „Wenn die Logik wahr ist, so muß sie auch en aristotelischen Satz der Konversio beibehalten" mit der Annahme es Nachsatzes steht oder fällt. Wir haben gesehen, daß vom Standunkte des emotionalen Denkens der Nachsatz keine unumstößliche Vahrheit enthält, weil die aristotelische Konversio unter Umständen ufgehoben ist; also muß diese Logik an dem Mangel laborieren, auf rund dessen Existenz die Unhaltbarkeit des aristotelischen Satzes on der Konversio als sicher bezeichnet wurde. Daraus ist nun abunehmen, daß wir nicht von vornherein auf Grund feststehender egriffe, Formeln oder Gesetze das letzte Wort zu sprechen haben, renn es sich um die Entscheidung in Sachen der logischen Urteile andelt, sondern daß wir in erster Linie den Gesamtstand unserer enkmassen, wozu eben auch das emotionale Denken zu rechnen ist, ı Betracht ziehen, wobei es uns natürlich selbstverständlich erscheinen nuß, das hernach gewonnene Gedankenergebnis in die Form der erkömmlichen Logik zu ziehen, so daß dieselbe ungefähr das Nämliche n Gegensatze zu jener des emotionalen Denkens bedeutet, wie das usgesprochene oder auszusprechende Wort gegenüber dem bloß im nneren Denken vorerst nur embryonal gebildeten. Man kann daher uch nicht mit L. einverstanden sein, wenn derselbe (S. 214 Nr. 130) ehauptet, daß ein sicheres Kennzeichen der Niederlage seines Gegners s ist, daß er mit dem Prinzip des zur. Grundes in Widerspruch in dem inne gerät, daß „man ihn zwingt, dieses Prinzip" für seine eben vorегende Behauptung außer Kurs zu setzen, also es „zu leugnen". lles kommt nämlich auf die, nur durch Emotionalität in dem isher vorgeführten Sinne ermöglichte Ergänzung des besagten esetzes zum allgemeinen Weltbild an. Denn, sagen wir, es seien die rwähnten Anti-Axiome nur vom regulativen Standpunkte zu fassen, o gelangen wir vom Regen in die Traufe, insofern sich ein Rückschritt um Kantischen Rationalismus ergäbe, und damit zum Intellektualisnus, also bleibt nichts Anderes übrig als die GAL.

Die Annahme Cl.s (S. 154 Nr. 1 u. 2), daß der Vergleich der Motive Gottes mit einer Wage noch eine besondere Tätigkeit nicht berücksichtigt, deckt sich so ziemlich mit der von L. (S. 170 Nr. 15)

dagegen vorgebrachten Ansicht, daß hinter den Beweggründen noch das Bewußtsein schaltet und waltet. Wenn also Cl. jetzt (S. 214 Nr. 1—20) meint, daß zwischen der erwähnten Wage und dem von Motiven sich bestimmen lassenden Geiste gar keine Ähnlichkeit besteht, so hat Cl. offenbar jene von L. gemachte Einschränkung vom Bewußtsein seiner eigenen Ansicht nicht als ebenbürtig angesehen. Das von L. eingeführte Bewußtsein, könnte man allenfalls sagen, ist freilich etwas zu wenig Aktives, als daß es der von Cl. aufgestellten Tätigkeit an die Seite gestellt werden dürfte. Aber, wie Cassirer (Anmerkung 157) bemerkt, liegt schon in dem Wahrnehmungsakt „ein selbsttätiger und bestimmter Faktor"; und L. hat offenbar denselben auch in seinem hier eingeführten Bewußtsein vorausgesetzt.

Die (S. 170 Nr. 16) von L. vorausgesetzte Annahme des Widerspruchs bei Cl., der dies gleichgültige Verhalten bei Unentschiedenheit auch auf eine Wahl zurückführt, insofern L. davon ausgeht, daß Wahl und Gleichgültigkeit nicht zusammen bestehen können, wird von Cl. (S. 216 Zeile 19ff.) damit zurückgewiesen, daß es dann beim Alten bliebe, daß Gott eben nicht mehr Gott wäre, da er, anstatt ein tätiges, ein leidendes Wesen wäre. Cl. hält (S. 216 Zeile 18ff.) dafür, daß L. selbst seinen Grundsatz des zur. Grundes umstürzt, wenn er es (S. 193 Nr. 66, S. 194 Nr. 69) für unmöglich erklärt, daß Gott Gründe dafür habe, um gleiche materielle Teile zu erzeugen. Die Aufhebung des Satzes vom zur. Grunde durch Cl. hat ferner (S. 216 Zeile 39ff.) im Gefolge, daß Cl. nur den Willen Gottes bei der Wahl der den Dingen anzuweisenden Orte in Rechnung zieht. Als ob ein Wille ohne zur. Grund denkbar wäre! Ja, Cl. muß in Einem Atem (S. 217 Zeile 3f.) gestehen, daß ein Wille ohne Beweggrund ausgeschlossen ist. Cl. operiert aber (S. 217 Zeile 4) doch wieder mit Gründen im Sinne L.s, und zwar in einer Weise, daß man erkennt, daß selbst die Negation einer Sache zur Ausführung einer Positivität Anlaß geben kann, woraus offenbar unter Anderem auch die Bedeutung der Formel $\frac{0}{0}$, $\frac{a}{a}$ erhellt. Denn Cl. sagt, daß, obgleich die eine Wahl zwischen gleichen materiellen Partikeln ebensogut wäre, wie die andere, doch sich Gott für eine bestimmte schon damals zu erklären bewogen fühlte, als er jene gleichen Partikeln schuf. Und damit, meint Cl. (Z. 8f.), ist die Annahme des Gleichnisses von der Wage, sowie es L. trotz seiner Einführung des Bewußtseins in dasselbe interpretiert, falsch.

Die schwierige Frage von der verschiedenen Notwendigkeit, sbesondere ob man neben der absoluten noch eine hypothetische id moralische zu unterscheiden hat, wie sie von L. wirklich unter-hieden wurde, sucht unser Cl. (S. 217 Z. 16ff.) dahin zu beantworten, ıß das Schillernde der relativen Notwendigkeit (die moralische ist . B. für L. (S. 168 Nr. 8) eine N. ohne zu nötigen) nicht angängig ist, eil sonst ein gutes Wesen zugleich Böses tun, ein Weises zugleich ıweise handeln könnte. Dazu ist nun aber zu sagen, daß L. die oralische N. von der metaphysischen durch seinen Begriff der Freiheit trennt hat, während Cl.s Beispiele nur auf etwas Physisches hin-eisen. Wenn L. (S. 168 Nr. 11) erklärt, daß unser Wille nicht immer nz genau den ursprünglichen Beweggründen folge, und wenn Cl. . 217 Z. 33, 36f.) dazu bemerkt, daß hiermit ein Widerspruch gesetzt t, insofern doch das gilt, was als letzte Entscheidung gegeben ist, ändert diese Bemerkung Cl.s nichts an der durch L. hervorgehobenen atsache, obwohl L. sich auch anders hätte ausdrücken können, sofern alles, was von ihm über die Entscheidungsgründe gesagt wird, ıf das Gleichnis mit der Wage gemünzt ist, das hier durchgehend ach der von Cl. (S. 154 Nr. 1 u. 2) gegebenen Anregung im Hinter-unde steht, vermöge welcher beide Teile, Cl. und L. außer der starren aturnotwendigkeit noch etwas diese Überragendes annehmen, ohne mer, wie z. B. Cl. bei Beurteilung der Wahrnehmungsfähigkeit . 215 Z. 11ff.) die richtige Erklärung solcher Stichwörter zu finden. s verhält sich sogar dabei auch nicht so, daß diese Wahrnehmung ıf sich selbst hin spekuliert, wie Cl. (S. 215f.) meint, sondern daß sie s objektiv treibende Macht fungiert, wie das L. vom Bewußtsein . 170 Nr. 15) sagt.

Nach S. 172 Nr. 21 würde in dem Falle, wenn die Gleichheit der ıdividuen gegeben wäre, entgegen dem von L. aufgestellten Satze es principium identitalis indiscernibilium, das Gesetz des zur. Grundes ıfgehoben, weil Gott durch die trotzdem eingerichtete Verschiedenheit er Individuen etwas Überflüssiges vollführte. Und damit wäre gesagt, aß Gott so etwas, wie die Herstellung von genauen Gleichheiten nicht ıszuführen vermag. Anstatt dessen konstruiert (nach Cl. S. 218 . 5) L. daraus einen Widerspruch gegen die Weisheit Gottes (S. 124 r. 25). Gegen Cl. muß aber gesagt werden, daß doch mehrere Gegen-ünde gewichtiger sind als einer.

Wenn Cl. (S. 219 Z. 27ff.) seinem Gegner vorwirft, daß er zwar

die Verschiedenheit zweier genau gleicher Dinge zugibt, aber doch nicht von einer solchen seinem Widersacher zu sprechen gestattet, so hätte sich Cl. dessen bewußt werden sollen, daß hier eine Verschiedenheit der Methode der streitenden Parteien vorliege, wie es auch in der Tat der Fall dadurch ist, daß L. in die Ordnungsreihe des idealen Raumes und der idealen Zeit die verschiedenen Körper einträgt, was auch durch die Annahme (S. 175 Nr. 18) von L. gezeigt wird, daß man voraussetzen darf, daß die Berührungslinie mittels zweier Punkte an der Kurve sitzt, die sie berührt, insofern man in idealer Weise einen Eintritts- und einen Austrittspunkt sich konstruiert.

Die Bemerkung (S. 219 Z. 16—20), daß L. die Antwort auf die Behauptung schuldig bleibt, daß bei plötzlicher Änderung gewöhnter Zustände dies im Universum nicht ohne Folgen bleiben müsse, bezieht sich wohl unter Zugrundelegung von S. 158 Z. 4—9 auf S. 188 § 13, worin von L. eine Antwort hätte erfolgen sollen. L. hatte ferner (S. 175 Z. 18) von einem nicht realen Raume gesprochen, in welchem keine Veränderung vorgehen kann, aber Cl. macht daraus einen materiellen Raum und behauptet, daß hier immer noch, allerdings nur bei plötzlicher Änderung des Gleichgewichtes dieselbe wahrgenommen werden muß, womit er gegen L.s prästabilisierte Harmonie, die es unmöglich macht, daß etwas Unvorhergesehenes erscheint, verstößt. Die Annahme L.s, daß der Raum nicht ohne Körper Bedeutung habe, wird natürlich von Cl. zurückgewiesen. Aber daß infolge dessen beim Fehlen der Materie auch keine Bewegung möglich ist, kommt noch (S. 219 Ende) als Folgerung aus jener Cl.schen Annahme hinzu. Im großen Ganzen beruhen die Einwände Cl.s gegen L. auf einer Mißkennung des Standpunktes dieses letzteren, welcher überall die Idealität mit der Realität zu vereinen strebt, während Cl. für sich nur immer einen Teil dieser Doppelstellung in Anspruch nimmt und daher es leicht hat, diesen gegen den anderen, von L. vertretenen auszuspielen. Es ist also ungefähr jenes Verfahren, gemäß welchem von der einen Partei die zwei entgegengesetzten Behauptungen des Intellektualismus zugleich gelten gelassen werden, wie z. B. wenn eine Rechtsansicht dahin geht, daß die Rechtsgesetze durch Natur und durch Satzung zugleich in die Welt gesetzt wurden, während eine andere Ansicht nur der einen dieser beiden Behauptungen huldigt und daher mit ihrer Polemik leichtes Spiel hat, wenn sie voraussetzt und ihre Beweisgründe jedesmal so einrichtet, daß nur

er eine, von ihr vertretene Standpunkt Gültigkeit hat, da denn nach em logischen Kontradiktionsgesetz nur die eine von beiden gegnerichen Annahmen standhalten kann, so daß, wo beide vertreten sind, ane weiteres die Unannehmbarkeit der Behauptung der Methode nd des Vorgangs stattfindet. Es versteht sich also auch z. B. von elbst, daß L. in Anbetracht der Notwendigkeit, die ideale Form des aums stets mit den Körpern der Natur ausgefüllt zu sehen (wie das ant mittelst seiner, ihm eigenen Transzendentalität annimmt), nerseits den stoffleeren, absoluten Raum Cl.s ablehnt, anderseits aber ieder alles auf eine übernatürliche Ordnung zurückführt und die eeinflussung des Materiellen durch Gott, also seine Vergeistigung n Sinne Cl.s und Newtons gelten läßt.

Wenn Cl. (S. 222 Z. 19—32) den von L. (S. 176 f. § 34) bezüglich es Vergleichs des Holzes mit dem Wasser gemachten Einwand mittelst nes besonderen Experiments, bei welchem die, von L. vorausgesetzte erschiebung der Teile des Wassers unmöglich gemacht wird, zurückeist, so ist das geradezu eine ἑτεροζήτησις. Denn wenn auch mit immer eichermaßen gegebenen Elementen verschiedenartig experimentiert ird, so kann es sich doch ereignen, daß man jedesmal nach einem nderen Naturgesetze vorgeht. Anderseits hatte L. übersehen, daß it physikalischen Experimenten nicht darüber verfügt werden ann, ob der Raum etwas Geistiges oder etwas Materielles ist, weil nes immer, als etwas durch Mechanismen nicht Faßbares, allem innlichen und daher auch allem Experimentieren auf sinnlichem Vege enthoben ist.

L. wollte (S. 179 Nr. 37) aus der Identifizierung des absoluten aumes mit der Gottheit, wie das Cl.als Behauptung aufstellt, schließen, aß dann der begrenzte Raum mit der Ausdehnung des durch den R. egrenzten Körpers gleichbedeutend wäre. Dem gegenüber sagt nun l. (S. 233, Z. 3ff.), daß ein begrenzter Raum nur von unserer Einildung her angenommen werden kann. Es versteht sich von selbst, aß die Phantasie freilich ein Wort darein zu reden hat, aber sie kann icht allein über Alles verfügen.

Cl. hatte (S. 156 Z. 23f.) behauptet, der leere Raum gehöre einer nkörperlichen Substanz als Eigenschaft an; ebenso hatte er (S.157 . 7ff.) behauptet, dem Raume als Attribut des notwendigen Wesens omme notwendiges Dasein zu. Auf Grund dessen hatte L. (S. 179 . 14) die Voraussetzung gemacht, daß der Raum eine Eigenschaft

sei und (Nr. 39) die Tatsache, daß im Raume bald dieser, bald jener Körper seinen Sitz aufschlage, gemeint, das käme so heraus, wie wenn ein Körper (ein Subjekt) das Kleid des Raumes ausziehe, damit ein anderer Körper (ein anderes Subjekt) in dasselbe sich hüllen könne (so daß die Subjekte ihre Akzidenzien auf diese Weise ablegen). Darauf erwidert Cl. (S. 223, Z. 8ff.), der Raum sei keine Beschaffenheit eines oder des anderen Dinges; und er hält sich damit an die Folgerung L.s, daß (S. 179 Z. 17ff.) der irdische R. die „Ausdehnung oder Meßbarkeit“ eines oder des anderen irdischen Dinges sei. Aber die Anthropomorphistik des R. als einer Eigenschaft Gottes, die Cl. schon in seinem früheren Schreiben angenommen, kann er auf diese Weise nicht abschütteln. Offenbar hatten solche Kleinlichkeiten L. davon abgehalten, die Diskussion weiter fortzusetzen. Es war freilich ein gewagtes Unternehmen, der Gottheit den Raum als Beschaffenheit zuzusprechen, weil die Gottheit über allem Anthropomorphismus erhaben ist, anderseits konnte Cl. nicht anders, mußte aber seine erste Behauptung wieder in Abrede stellen, was L. zum Anlaß seiner Polemik nahm, die aus eben den, von mir dargelegten Gründen ins Endlose sich erstrecken zu wollen begann. Selbstredend war es nämlich Cl. nach seiner Behauptung, daß das, über allem Anthropomorphismus erhabene Gotteswesen auch nicht so ohne weiteres mit menschlichen Eigenschaften, also auch nicht mit der, aus unserer sinnlichen Anschauung stammenden „einer Beschaffenheit endlicher Substanzen“ (S. 223 Z. 13f.), ausgestattet werden dürfe, unbenommen, gegen diese Meinung L.s zu protestieren, aber L. konnte sich immer daran halten, daß die Unermeßlichkeit (Z. 11), welche dem Cl.schen Gotte zukommt, als eine Eigenschaft zu gelten hat. Zwischen den Ausdrücken „In irgend etwas enthalten sein“, ferner und „die Eigenschaft von irgend etwas sein“ bewegt sich die ungemein subtile weitere Diskussion über das Verhältnis zwischen Materie und Raum (Z. 16—21), woraus sich eine Unmenge von Haarspaltereien ergeben müssen. Es ist ferner leere Haarspalterei, wenn wohl die Teilbarkeit der irdischen Dinge auf die Gestaltung des Wesens und der Formen der letzteren Einfluß gewinnen, aber nicht die Teilbarkeit „der Unermeßlichkeit“ (!) auf die Einheit dieser letzteren (Z. 22—27). Es läßt sich, auch rücksichtlich des von Cl. gebrauchten Vergleichs mit der trotz der Teilbarkeit der Zeit fortbestehenden unteilbaren Wesens der Ewigkeit geltend machen, wie L. wirklich in einer Fortsetzung der Dis-

[...]ission vorgegangen wäre, daß man die Sache vom realen und [...]ealen Standpunkte fassen könne.

Ganz ebenso muß man mit Cl.s Behauptung verfahren, daß Gott [i]n R. und in der Z. nicht existieren könne; fühlt sich doch Cl. nach [d]em Gesetze der intellektualistischen Ausgleichung dazu genötigt, [i]n Einem Atem (S. 224, 3ff.) jenen Ausdruck L.s selbst, wenn auch [n]ur bedingungsweise in Schutz zu nehmen.

L. setzt (S. 147 Nr. 13) voraus, daß die Bewegung des begrenzten [W]eltalls durch Gott so vonstatten gehe, daß, wie Cl. angenommen [h]at (S. 149 Nr. 13 u. 14), keine Veränderung damit vorgenommen [w]ird. Und L. hat damit den Folgesatz verbunden, daß dadurch eine [Ä]nderung vorgenommen würde, die nichts ändert, was sinnlos wäre. [C]l. sagt (S. 224 Z. 21ff.), daß, insofern er selbst nur von der Möglich[k]eit jenes Vorgangs der Bewegung gesprochen hat, es für L. notwendig [g]ewesen wäre, zugleich die Unmöglichkeit jener Bewegung zu beweisen. [A]ber L., muß man einwenden, tut das ja indirekt dadurch, daß er das [B]enehmen Gottes unvernünftig nennt, da man Gott doch diese Art [v]orzugehen nicht zumuten darf. Unter jener, zu Anfang dieses Absatzes [v]on mir erwähnten, von Cl. gemachten Voraussetzung, daß mit der [B]ewegung des Weltalls durch Gott keine Änderung darin angenommen [s]ei, hätte L. leichtes Spiel gehabt, wenn er den, nunmehr von Cl. [w]ieder hervorgezogenen Einwand (vgl. S. 219 Z. 16—20) berück[s]ichtigt hätte, daß bei plötzlichem Auftreten von Unregelmäßigkeiten [i]n der Welt eine gewaltige Veränderung wahrgenommen werden [m]üßte. Denn alle die, von Cl. gegen L. gemachten Vorhalte beziehen [s]ich auf diese Voraussetzung, daß von Gott das Weltall bewegt werde, [o]hne daß diese Bewegung in demselben zu Veränderungen Anlaß [g]äbe. Denn das ist ja der aufgelegte Widerspruch. Cassirer (Anm. 162) [h]ätte es also gar nicht notwendig, durch die Feststellung eines, infolge [d]er neuen Bewegung anzunehmenden neuen Teilsystems des von Gott [z]u bewegenden Materials das, von dem früheren Teilsystem Gesagte [e]infach als wiederholt hinzustellen.

Daß L. auf den, von Cl. (S. 225 Nr. 53) gemachten Einwand, [d]aß Niemand auf Grund der von L. (S. 189 Nr. 53 Z. 12—16) vor[g]ebrachten Bestimmungen den Raum nicht als getrennt von den [K]örpern voraussetzen werde, schwerlich etwas hätte erwidern wollen, [e]rgibt sich aus der Subtilität der Sache, gemäß welcher nach L. der [R]aum durch Vergleichung der gegenseitigen Lage von sich bewegenden

Körpern von uns erkannt wird, so daß der R. sowohl mit der Körper-welt etwas zu tun hat als auch nicht.

Die Bemerkung Cl.s (S. 225 Z. 22—24), daß die Ordnung bei verschiedener Dauer oder Ausdehnung dieselbe sein kann, beweist keineswegs etwas dagegen, daß der Raum, wie L. annimmt, wenn ihm auch Größe zuerkannt wird, doch zugleich Ordnung genannt werden muß. Denn dem, von Cl. mit jenen Worten angegebenen Argument darf deshalb keine Bedeutung beigelegt werden, weil Cl. ja selbst die von L. als Definition von R. und Z. vorausgesetzte Ordnung auch in dem, von ihm als Ausnahme hingestellten Fall anerkennt. Hierbei ist also L. im Rechte, wenn er auch den Verhältnissen und Proportionen (Z. 30) Größe zuerkennt; denn es ist eine, erst zu beweisende Behauptung Cl.s (Z. 31f.), daß diese Verhältnisse usw. als „Beziehungen ganz anderer Art" angesehen werden müssen.

Wenn Cl. (S. 227 Z. 32—35) durch die Annahme, daß der Tag gegenüber ½ Tag und gegenüber 1 Stunde doch immer der gleiche Tag bleibe, gegen L.s Annahme der Gewinnung der Raumvorstellung mittelst Lagevergleichung und der damit für Raum als Ordnung gegebenen Definition Front machen will, so müßte man ihm entgegnen, daß es keine Vergleichung ist, wenn man den einen Teil der ins Auge gefaßten Gegenstände für sich allein und absolut nimmt, so daß der Schluß (Z. 35ff.): Die Z. und der R. ist kein Verhältnis, sondern eine absolute und unveränderliche Quantität — eine vollständige petitio principii ist.

Die (S. 190 § 15) von L. erörterte Streitfrage, ob die Welt auch früher hätte erschaffen werden können, hat Cl. die Worte (S. 22[illegible] Z. 3—12) entlockt, daß L. nicht konsequent geblieben sei, insofern er diese Frage sowohl bejahe als verneine. Vom Standpunkte der GAL hätte L. auch nichts Klügeres tun können. Denn auch nach Kant enthält diese Frage einen antinomistischen Anstrich, ein Beweis, wie notwendig es war, daß Kant ein für allemal, allerdings unter dem verfänglichen Titel von dialektischen Vernunftideen hier Wandel geschaffen und dem Intellektualismus die Maske herabgerissen hat.

Natürlich ist Zufall auf der einen, der Wille Gottes auf der anderen Seite von einander sehr verschieden. Wenn aber Cl. (S. 228 Z. 14—21) darauf ein so besonderes Gewicht legt, so hätte er auch L.s Gründe würdigen sollen, vermöge welcher die Behauptung Cl.s (S. 160 Z. 3f.) feststeht, daß Gott alle Stellen ursprünglich gleich geschaffen hat.

łodurch L. eben der Gedanke mit den 2 gleichen Würfeln auf den ufall Epikurs geführt hat.

L. hatte immer vorausgesetzt, daß Raum und Materie auf einander ngewiesen sind. Da L. (S. 195 Nr. 73) die Ansicht vertritt, daß von ott nicht gesagt werden darf, daß von ihm die Quantität der in der Velt vorhandenen Materie nicht vergrößert oder verkleinert werden onnte, wohl aber, daß er das, daß sie Grenzen habe, nicht wollte, wäre in dem Falle, als bei Gott nach Cl. (S. 278 Z. 27) in der Tat on einem Wollen der Grenzen nicht geredet werden kann, doch, weil . das Können zugab, die Veränderung jener Quantität denkbar. as Merkwürdige dabei ist nur, daß dabei Cl. mit sich selbst in Widerpruch gerät, da er doch immer für Gott die Beeinflussung der Welt oraussetzt; so z. B. S. 215f. Aber Cl. wendet die Sache wieder alteriativ so, daß, wenn Gott doch seinen Willen durchsetzt in bezug auf ie Begrenzung und Beweglichkeit des „materiellen Universums" Z. 29), dann der Raum, „in welchem diese Bewegung stattfindet", ffenbar, weil eine Bewegung nach Cl. erst möglich wird, wenn vorerst in Etwas vorhanden ist, in welchem diese Bewegung stattfinden ann, „von der Materie unabhängig" sein muß. In Voraussetzung der Jnendlichkeit des Raumes aber, ein Gedanke, den man sich ergänzen nuß, müßte, falls das Gegenteil der eben erwähnten Folgerung stattindet, d. h. wenn der Raum von der Materie abhängig wäre, auch ie jenem unendlichen Raum entsprechende Materie unendlich sein, o daß sie auch nach vorwärts und rückwärts ewig wäre, u. zw. ohne aß Gottes Wille dabei etwas zu sagen hätte. Damit wird aber auf en, von L. (S. 195 Nr. 74) gegen den Schluß von der Ausdehnung uf die Dauer gemachten Einwand, daß das fortwährende Wachsen er Vollkommenheit der Geschöpfe auf einen Anfang der Welt hinweise, keine Rücksicht von Cl. genommen, sondern nur die, von iesem (S. 160 Nr. 21) gemachte Behauptung wiederholt, wie auch . selbst gesagt hätte. Cl. geht bei all dem immer von dem Gedanken ler Identifizierung des Raumes mit der Gottheit aus, indem er die, damit in Verbindung stehende beliebige Vergrößerung der Materie ls eine, nur auf der Voraussetzung der L.schen Raumtheorie stehende, weil von den bloß materiellen Körpern abgeleitete und daher nicht haltbare Folgerung betrachtet. Wenn also L. (S. 196 Nr. 75) erklärt, daß mit der Zulassung der an sich bestehenden Unendlichkeit des Raumes, sogar samt einer etwa daraus auf die Ewigkeit der Welt,

wie sie von Cl. (S. 160 Nr. 21) zurückgewiesen wurde, gezogenen Folgerung, noch die Abhängigkeit einer solchen Welt von Gott aufrecht erhalten werden müsse, so muß man ihm beistimmen, obwohl es nun aber an sich möglich ist, diese Abhängigkeit von Gott sowohl bei Annahme der Endlichkeit, als auch der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Welt gelten zu lassen, so hat Cl. dennoch (S. 229) gegen L. den Ausspruch getan, daß diese Angelegenheit keine Beziehung auf die angeregte Frage habe, obwohl Cl. wissen mußte, daß die Annahme der Ansicht, daß die Welt von Gott abhängt, sich der Vergöttlichung des Raumes durch Cl. sehr annähert. Alles, was Cl. bezüglich seines Gottes als eines Ortes der Dinge und der Ideen sagt (S. 229 Nr. 79—82), ist nicht Ausfluß eines bloßen Wortstreites, sondern bloßes Gleichnis, während L. ohne Gleichnis redet.

Cl. war ferner (S. 161 Z. 5—9) gegen L. aufgetreten, da dieser (S. 149f Nr. 29) Cl. vorgeworfen hatte, durch die Annahme, daß Gott der Ort der göttlichen Ideen sei, würde man zum Pantheisten. Cl. meinte dort, mit größerem Rechte ließe sich sagen, daß der Geist die Seele der Abbilder der wahrgenommenen Dinge sei. Indem nun L. (S. 197 Nr. 81) erklärt, daß man hier umgekehrt sagen müsse, nämlich daß die Bilder im Geiste sind, will Cl. sich (S. 229 Z. 29ff.) damit verteidigen, daß er sagt, Gott sei überall gegenwärtig. Man könnte aber dieses „Überall“ nicht, wie Cl. (Z. 32) will, als den bloßen Ort nehmen, sondern als den Inhalt der Dinge in der Welt selbst, was eben den Leibniz dazu brachte, Cl. den Pantheismus vorzuwerfen, der z. B. S. 197 Nr. 82 erwähnt wird.

Der Ausdruck „repräsentatives Prinzip“ läßt sich auch von der GAL. akzeptieren.

Von einer fatalistischen Notwendigkeit aber (S. 230 Z. 29) durfte hier Cl. deshalb nicht reden, weil L. immer zugleich den freien Willen, der aber nezessitiert ist durch göttliche Vorausbestimmung, im Munde führt. Unter solchen Umständen war es wohl nur ein reines Gleichnis, wenn L. (bei Cassirer, Anm. 168) seine Lehre durch die des Epikur und Hobbes stützt.

Der (S. 231 Z. 1—23) geführte Streit ist schon deshalb ein Wortstreit, weil die GAL. uns sagt, daß die Tätigkeiten der Naturkräfte als uns unbekannt nicht so ohne weiters als eine, den menschlich-freiheitlichen entgegengesetzte zu behandeln sind. Daher darf man den Satz (Z. 11—15), daß der Mechanismus keine Handlung im eigent-

chen Sinne ist, nicht so ohne weiteres gelten lassen. Nehmen wir . B. an, die geistige Grundkraft setze sich aus denjenigen Elementen usammen, denen die physikalischen Kräfte ihren Ursprung und ihre xistenz verdanken, dann ist, bei der Möglichkeit, daß jene Elemente n ähnliches Verfahren bei ihrer Überführung in diese heutigen hysikalischen Kräfte beobachteten, wie es durch Willenshandlungen eschieht, und umgekehrt, daß unsere freiheitlichen Aktionen mittelst olcher Funktionen herbeigeführt werden, wie sie jenen Elementen anaften, ich sage: dann ist keine Scheidung im Cl.schen Sinne mehr möglich und der von L. hinsichtlich der Zurückweisung der fortwährend neuen Handlungsweisen gebrauchte Vergleich mit den zwei eichen, elastischen Körpern ist ganz zutreffend, wenn man nur auch erücksichtigt, daß L. offenbar von dem methodologischen Gesichtsunkt ausging, daß wir nur a posteriori die Dinge für nicht neu nehmen, während L. (S. 202 Nr. 94) ausdrücklich bemerkt, daß, unter Beibehaltung des Gesetzes der Krafterhaltung immerhin neue Phänomene rscheinen können. Unter dieser Voraussetzung behält dann auch Cl. echt.

Mit der (S. 23 Nr. 98) von Cl. gegen den Vorwurf des Materialismus eitens L.s gemachten Hervorziehung des Spiritualismus ist der Streit ur heftiger geworden.

Der, von Cl. (S. 144 Nr. 13 u. 14) vorgetragenen Ansicht, daß die itigen Kräfte der Welt sich im Laufe der Zeit vermindern, so daß sie ann wieder eines neuen Anstoßes durch Gott bedürfen, dessen Macht lso nicht so extramundan zu nehmen sei, wie dies von L. vorausesetzt werde, stellt L. (S. 203 Nr. 99) die Behauptung gegenüber, aß wegen des Übergangs der Stoßbewegung in molekulare nichts von er Bewegungskraft verloren gehe. Indem Cl. dies wohl von elastischen, ber nicht von unelastischen Körpern gelten lassen will, hat er (S. 232 . 10ff.) eine Behauptung ohne Beweis aufgestellt, wie dies von assirer (Anm. 170) angenommen und dargetan wird, weil es keine ollkommen unelastische Körper gebe. Da jedoch das Gesetz der rhaltung der Kraft von höheren Faktoren abhängig ist als bloß von rdischen Körpern, so läßt sich heute in Rücksicht auf unser Nichtwissen gewisser unterirdischen Vorgänge darüber kein Urteil bilden. ie Annahme Cl.s, daß, im Falle der Nichtannahme seiner Ansicht ezüglich des Kräfteverlustes bei nicht elastischen Körpern, das hänomen bei elastischen Körpern in doppelt erhöhter Stärke vor-

kommen müßte, scheitert an der Nichtberücksichtigung der von L. hervorgehobenen Tatsache, daß die sichtbare Bewegung in eine Molekularbewegung übergeführt wird.

Wenn Cl. (S. 232 Z. 22ff.) L. und seiner Theorie von der Erhaltung der Kraft (S. 203 Nr. 99 Ende), aber nicht der Bewegung, einwendet, daß es nicht um die grundlegende, allerdings immer gleich bleibende Trägheitskraft, sondern um „die relative, tätige, treibende Kraft“ sich handle, die fortwährend parallel der Bewegung sei, so erscheint das als ein Sensualismus, obwohl sich anderseits unter den Kräften wohl ein Unterschied machen lassen muß. Die von Cl. (S. 232f.) betonte Notwendigkeit, daß die, nicht in das Naturgesetz einbezogenen Widerstände und Reibungen, z. B. die bei der Aufwärtsbewegung der Schwere stattfindende Gegenwirkung, nicht in Anschlag gebracht werden dürfen, bildet eben den Streitpunkt, so daß daraus sowohl pro als contra geschlossen werden kann.

Cl.s Auseinandersetzung (S. 233 Nr. 100—102) hat zur Grundlage, daß die Abnahme der Kraft kein Mangel sei, weil die Bewegung proportional dem Wachstum der Materie abnimmt. Aber auf solche Weise hat er doch wieder nur einen Wortstreit heraufbeschworen, weil damit in der Tat der Erhaltung der Kraft, wie dieses Gesetz von L. gemeint ist, das Wort geredet wird.

Man kann es allerdings sogar einen Vorzug nennen, wenn eine Weltordnung sich vervollkommnet; und wenn L. die von Cl. angenommene Nachbesserung der Welt durch Gott einen Mangel nennt, so kann man auch nichts dagegen haben. Daher hat Cl. (S. 233 Nr. 103) sowohl Recht als Unrecht zugleich. Insofern Gott seinen Weltenplan schon festgesetzt haben muß, bevor er die Welt erschuf, mußte er auch wissen, wie viel Material er dazu brauchte, und insoweit ist von einem erst später zu verbessernden Tun Gottes allerdings nicht die Rede. Wenn L. behauptet, daß, insofern diese Annahme stattfindet, von einer Unendlichkeit der Welt nicht geredet werden darf, so könnte man sagen, daß Cl. offenbar die Worte L.s (S. 151 Z. 23f.) falsch aufgefaßt hat, da L. die Unmöglichkeit der Abnahme des Universums nur von dem Standpunkte des Aufsichbeschränktseins des letzteren gelten läßt, also im idealen Sinne, in welchem auch die Bemerkung Cassirers Nr. 100 (S. 151) gehalten ist.

Cl. verwechselt (S. 234 Z. 15—22) offenbar wieder die von ihm für die Definition von Größe (§ 54) gemachte Voraussetzung mit der

von L. herrührenden. Man hat zu beachten, daß auch Ordnungen in Größengestalt auftreten können, obwohl es Fälle davon gibt, in denen zu konstatieren ist, daß jede Größe davon ausgeschlossen bleiben muß.

L. hatte behauptet (S. 206 Z. 33—36), daß die Existenz Gottes und dessen Unermeßlichkeit und Ewigkeit von der Existenz der Dinge unabhängig sei, so daß auch R. und Z. allenfalls nur in Gedanken und nicht real zu bestehen brauchen (S. 206, 29). Damit würde allerdings der Cl.schen Annahme der Realität nicht bloß von R. und Z. überhaupt, sondern auch von Unermeßlichkeit und Ewigkeit widersprochen und der von Cl. vorausgesetzten Erklärung der Sache ihr Sinn benommen (S. 234 Z. 27). Man sieht aber, wie leicht auf Grund bloßer Worte der Intellektualismus zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Und hier mache ich die Anmerkung, daß wir im gewöhnlichen Leben nicht immer in der Lage sind, das förmlich durchzuführen, was wir oft nur durch Verifikation einer plötzlich aufsteigenden GA. in die richtigen Bahnen zu leiten vermögen. So schauen wir uns gewöhnlich die Gesellschaft, vor welcher wir einer Meinung Ausdruck geben wollen, die Leute, denen wir etwas zu sagen haben, genau an, bevor wir es sagen, wobei der Erfolg dieser Prüfung, wie wir unter der Devise: Menschenkenner, Taktgefühl — bemerken, uns in der Regel im Fluge der Gefühlsreproduktion, also wiederum nur durch GA., zustande kommt.

Auch heute ist man noch vielfach gegen die Ansicht Cl.s eingenommen, gemäß welcher zwischen Wunder und Natur ein bloßer Gradunterschied besteht (S. 234f.). Aber auch heute müssen wir uns davor hüten, der L.schen Voraussetzung beizupflichten, daß man alles auszuschließen habe, „was über die Natur der geschaffenen Dinge hinaus liegt“ (S. 207 Z. 24f.). So spricht Uphues (Psychol. d. Erkennens I v. J. 1893 S. 2) in einer Weise, als ob wir die Eigenschaften und damit das Wesen der Dinge nur insoweit gelten lassen dürfen, als „die Dinge aus einem gesetzmäßigen Zusammenhange in demselben Raume befindlicher gleichzeitiger Teile“ und „die Vorgänge aus einem gesetzmäßigen Zusammenhange, sei es in demselben, sei es in verschiedenen Räumen befindlicher, auf einander folgender Teile“ bestehen. Wenn wir nämlich solange warten müßten, bis die Kluft zwischen den bereits bekannten, von Uphues als für die Erkenntnis notwendig erachteten Gesetzen und denjenigen ausgefüllt wäre, welche nach der Weltentwicklung immer noch zu gewärtigen sind, dann ver-

striche soviel Zeit, daß uns, falls wir dieselbe nicht mit den, nur als Lückenbüßer im Sinne meiner GAL. geltenden GAA. ausfüllten, ein naturgemäßes Handeln ganz unmöglich wäre.

Cl. stellt (S. 235 Z. 30—33) eine Alternative bezüglich L.s Warnung, daß man das Natürliche mit dem Übernatürlichen in einen zu engen Zusammenhang rückt. Cl. meint, entweder nehme L. zwei verschiedene Prinzipien in Gott an oder er glaube, ein Ding sei schwerer von Gott auszuführen als ein anderes. Und indem er beides ausschließt, annehmend, daß auf Gott keines von beiden Anwendung finde, schließt er (S. 235 f.): also hat die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem nur eine relative und vereinende, keine dergestalt trennende und absolute Bedeutung, wie sie L. behauptet. Cl. übersieht, daß, wenn der Forscher sich in bewußter Weise bei seinen Experimenten fortwährend von übernatürlichen Kräften beeinflußt wähnte und wenn er sich dieses Zustandes stets erinnern müßte, er zu keiner Arbeit käme. Dieses Bewußtsein hat nun aber auch allerdings Grade, deren Vorhandensein wir mit der Existenz des Religionsfanatikers und des Materialisten oder Atheisten versinnbildlichen. Wenn Cl. (S. 236 Z. 3 f.) meint, L. nehme keine unmittelbare Einwirkung Gottes an, da wo es sich um natürliches Geschehen handle, so ist auch das im Hinblick auf die Schwierigkeit zu beanstanden, welche bei der Auslegung der prästab. Harmonie besteht. Wenn ferner Wunder durch solche Ursachen erklärt werden sollen, die neben den Naturgesetzen zu gelten hätten, also in sekundärer Weise, so hat L. allerdings (S. 211 § 117) gesagt, daß es Wunder gibt, welche aus Kräften erfließen, die an die unserigen anknüpfen, jedoch solche sind, die neben dieser Anknüpfung ins Riesenhafte wachsen; so glaube ich L.s Bemerkung (S. 211 Z. 12—14) erklären zu müssen. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, Cl. hatte auch hier nicht das Recht, zu sagen, daß es außer diesen beiden Fällen keinen dritten gibt.

Wenn Cl. (S. 236 Z. 9—18) glaubt, es sei unvernünftig von L., über die Fernwirkung absprechend zu urteilen, weil man nichts über die Ursachen dieses Phänomens angeben, sondern nur das letztere damit bezeichnen wolle, so ist darauf zu erwidern, daß es auch sehr viel bei der Erklärung des Wissens einer Sache auf den Wortausdruck ankommt. Nur unter dieser Voraussetzung gilt nämlich das Kantische: Forma dat esse rei.

Wie notwendig es ist, daß man, wie die Lehren aller Systeme,

auch die hier vorgebrachten als bloße Trägh. zu nehmen habe, igt sich ganz besonders aus der an sich nicht unberechtigten Einendung Cl.s (S. 237 Z. 9—12), daß der Mensch in seinen Handlungen aumhaft, unfrei, nur wie geschoben sei. Aber man möge sich eben ich das L.sche System als ein nur vorläufiges, hinkendes Gleichnis nken.

Es ließe sich, anschließend an die folgenden Ausführungen Cl.s nsbesondere S. 239 Z. 11—20), fragen, wie es kommt, daß wir bei m von L. angenommenen Mechanismus der Welttätigkeit nicht ehr von der Beschaffenheit der Naturkräfte wissen als heute. Doch rgißt, wer so fragt, wieder, daß L.s System nur ein idealistisches t, wobei L. gar nicht auf die Möglichkeit des praktischen Wissens r Menschen, über die sie, die Menschen, bewegenden Kräfte einht. L.s Ausdruck (S. 210 Nr. 116), daß alles maschinenmäßig, achdem es von Gott erschaffen worden, sich abspielt, muß als unrsichtig bezeichnet werden; denn in der Tat spielt sich doch Alles echanisch und dynamisch (unfrei und frei) zugleich ab. Dann entllt aber auch die Einwendung Cl.s (S. 239 Z. 20—26).

Was Cl. (S. 239 Nr. 117) gegen die, von L. (zur gleichen Nr.) erähnten Abstufung der Wunder sagt, muß auf Grund des, von L. hier rausgesetzten Anthropomorphismus beurteilt werden. Cl. hat . 240 Z. 17ff.) Recht, wenn er erklärt, daß ein, noch nicht erklärtes hänomen nicht als falsch bezeichnet werden darf. Insoweit aber asselbe mit Gesetzen, die anderweitig bekannt sind, wie z. B. in dem on L. erwähnten Falle der nicht tangentischen Fortbewegung eines n Kreise herumbewegten und dann (S. 212 Nr. 123) hinausgeschleuerten Körpers, in Widerspruch gerät, insoweit ist das Phänomen lsch. Alles kommt daher darauf an, in welchem Grade die Newtonsche ernwirkung nach dieser Methode beurteilt werden durfte.

Indem ich die von Cl. (S. 240f.) noch weiter vorgebrachten Einände wegen wiederholender Zusammenfassung früherer nicht weiter erücksichtige, glaube ich, daß der aufmerksame Leser meiner Antiritik sich auch von selbst die von L., wenn er es getan hätte, anewendete, noch ausständige Gegenäußerung wird konstruieren önnen.

V.

Zur Methodologie des geschichtlichen Denkens.

Von

Carl Fries.

Die Behandlung methodologischer Fragen wird ohne Theorie und Deduktion, besonders wenn Polemiken hineinspielen, niemals auskommen, und auch unsere vorige Betrachtung der Methodenlehre[1] verzichtete nicht auf dieses Rüstzeug. Wo jedoch wie bei Methodenfragen für den Ausschlag alles von dem Grad ihrer Bewährung abhängen muß, genügt ein konstruktives, logisch-ableitendes Verfahren wohl kaum, wenn nicht dem empfohlenen Handwerkzeug auch Gelegenheit geboten wird, sich über die Realität der ihm beigelegten Fähigkeiten gleichsam am lebendigen Objekt, am konkreten Fall zu erproben. Ein solcher konkreter Fall soll hier nur gesetzt und das Experiment zur Kontrolle des vorher deduktiv Beigebrachten ausgeführt werden, und zwar soll ein spezielles geschichtliches Problem als Prüfstein für die Qualifikation der naturwissenschaftlichen Methode auf ihre Eignung in rein geisteswissenschaftlichen Fragen hin gewählt werden. Wenn dabei die Untersuchung sich zu sehr in Einzelheiten zu verlieren scheint, so darf demgegenüber die Wesentlichkeit exakter Durchführung des Experiments für die Probabilität des zu erweisenden Satzes betont werden.

Die älteste Geschichte Griechenlands beginnt sich infolge glücklicher Ausgrabungen immer mehr aufzuhellen, und den neuen Tatsachen folgen die neuen Lehrmeinungen der Historiker auf dem Fuß. Es herrscht aber Zwiespalt im Lager der Hellenisten; glauben die einen noch an der alten Lehre festhalten zu sollen, die griechische Kultur sei autochthon, so meinen die anderen, wie überall in der Natur sei hier Stein auf Stein, Stufe auf Stufe geschichtet worden;

---

[1]) Diese Zeitschrift Band XVI Heft 4.

i die Gesamteinwirkung der uralten orientalischen Kulturstaaten ıit ihrer staunenerregenden Zivilisation für Hellas von entscheidendem nfluß gewesen. Der Streit tobt seit einigen Jahren hin und her, ıd der Marburger Assyriologe P. Jensen hat mit seinen Thesen ır Homerforschung im Lager der altgläubigen Philologen einen urm der Entrüstung hervorgerufen, während sein freies Wagnis ı anderen Lager mit großer Genugtuung aufgenommen wurde. ehmen wir den Fall einmal als Schulbeispiel und stellen wir die rage, kann vom Standpunkt entwicklungsgeschichtlicher, biologischer etrachtung ein kulturelles Autochthonentum der hellenischen Bildung ıgestanden werden, wenn fast rings um das Ländchen die zeugungsräftigsten, reifsten Kulturen das junge Volkstum umgaben? Ist er Prozeß der Kulturmischung weniger ein gesetzmäßiger Naturorgang als etwa die Oxydation der Metalle oder andere chemische orgänge? Doch lassen wir die allgemeinen Betrachtungen, und ögen die Tatsachen nun für sich selbst reden.

Wilamowitz beginnt seinen Überblick über die griechische Literatur mit den lapidaren Worten: „Die griechische Literatur ist die inzige unserer Kulturwelt, die sich ganz aus sich selbst entwickelt at“, denen nichts hinzuzufügen ist. Im Kydathen 40 behauptet r, die keusche Religion Homers sei durch semitischen Götzendienst eschändet worden. Ach der keusche Homer! Die fromme Helene nöchte man zitieren! Die alten Ionier dachten anders! Wie schändch verleumdet Xenophanes die Dichter: *πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν μηρός θ' Ἡσίοδός τε ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος στίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν* (fr. 11 Diels orsokr. vs. 12). Wieviel maßvoller und richtiger dagegen Christs rteil in der griechischen Literaturgeschichte 413, 1: „Ich bin ein remdling in der Assyriologie, aber der Einsicht in offenbare Wahrheiten arf sich niemand verschließen“ usw. Während die klassische Philologie ich nun fortgesetzt ablehnend verhielt, begann die orientalistische orschung ihrerseits Eroberungszüge zu unternehmen, gleichzeitig egten sich Anthropologie, Ethnologie und Sprachvergleichung, so daß ie Frage nach ältesten Völkerzusammenhängen immer dringlicher wurde. Man ging von Fall zu Fall, jeder blickte von seinem begrenzten tudiengebiet, soweit das Auge über die Grenze reichen wollte. Vernachlässigt aber blieb die Erwägung, daß hier naturwissenschaftliche

Methode anzuwenden sei, daß die Völkerorganismen wie Gruppen des Naturreichs verglichen, ko- und subordiniert werden, und vor allem in einen großen übergeordneten Zusammenhang eingereiht werden müßten. Gewiß wurde der Gedanke wohl gehegt und wohl auch ausgesprochen, zu der Herrschaft aber, die ihm gebührt, ist er nicht gelangt. Unbedingt gebührt ihm die Suprematie — unbedingt muß, wie in den übrigen Wissenschaften, auch hier das Bewußtsein von der Evolution durchdringen, müssen die Methoden der entwicklungsgeschichtlichen, biologischen Forschung auch für den Werdegang der Völker und ihrer Gruppierungen Platz greifen. In hundert und tausend Experimenten hat das Verfahren der exakten Forschung sich bewährt und der staunenden Welt ein beispielloses Staunen abgerungen; unerhört und durchweg umwälzend in jeder Beziehung waren die Errungenschaften dieser Wissenschaften; sie haben unserem ganzen Leben, unserem ganzen Denken und Vorstellen, unserer gesamten Philosophie und Kultur ihren ureigenen Stempel aufgedrückt; keine Seite des geistigen Lebens blieb von ihr unbeeinflußt; die Wissenschaften haben ihr ihre Methoden abgelauscht und sich nicht zu ihrem Schaden danach gerichtet. Man wird nicht für die klassischen Philologen eine so extreme Ausnahmestellung beanspruchen, auch ihr Schaffen wird sich dem allgemeinen Gesetz unterwerfen, die bewährte Norm anerkennen müssen. Diese jedoch bedingt einen ausgesprochenen Sinn für die allen Einzelerscheinungen zugrunde liegende Einheit, die auch im Völkerleben nicht als die letzte Möglichkeit, sondern als die apriorische Voraussetzung gelten sollte. Es gibt doch nichts natürlicheres, als daß Völkerschaften, die gleichsam organisch neben einander und mit einander aufwachsen, nicht ohne Einfluß auf einander geblieben sein werden. Man denke nur an die Zellen und Gewebe. Wie da eine Existenz neben der anderen sich entwickelt, eine der anderen ähnlich, der anderen verwandt, der anderen verschwistert oder verschwägert, so sollte man doch auch die großen Komplexe, die so gruppenweise beieinander liegen, mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als auf einander angewiesen und verwandt betrachten, mindestens aber die Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung zulassen. Statt dessen baut man eine große Völkerfamilie auf und in der Mitte als Waisenkind, ohne Verwandte, ohne fördernde Freunde, erscheint Hellas. In so dürftigem Aufzug läßt man die feinste Blüte der Völkermischung auftreten, weil man

·n älteren Schwestern den bildenden Einfluß auf die jüngere nicht ·önnen mag. So entsteht ein Zerrbild auf jedes organische Werden, ıs die geschichtliche Erkenntnis hemmt und seinen Zweck, den ·hrensockel des Griechentums zu erhöhen, nimmermehr erreicht. ·ber immer wieder muß der Bastiansche Völkergedanke herhalten, ·enn man eine Übertragung nicht zugeben will. Wie energisch hat ·hon Lehrs auf die Kontinuität der Kultur hingewiesen (Pop. Aufs. 2 ·3 f.). Auch Ratzel sprach es aus, daß überall mit Entlehnungen zu ·chnen sei (Anthropogeographie II, 725 ff.). Eine Urzeugung sei ·ıch auf diesem Gebiet nicht nachweisbar. Man wird stets auf biologi- ·he Analogien zurückgeführt. Auch Schurtz in seinem Werk (52 ff.) ·at für allgemeinen Kulturzusammenhang ein und wies gut darauf ·n, daß die Menschheit im ganzen einen entschiedenen Ideenmangel ·ı den Tag lege, daß überall Nachahmung auftrete, neue Erfindung ·doch höchst spärlich zu finden sei (56). Sehen wir doch auf unsere ·rleuchtete Zeit, in der es nicht besser bestellt ist. Selten sind die ·euen Gedanken, auf Nachahmung des Vorhandenen und ganz ge- ·ngen Abwandlungen beruht aller Fortschritt. Das folgende Glied ·emmt sich zunächst ängstlich an das ältere, tut hundert Bewegungen ·ıf dieses gestützt, ehe es einen selbständigen Schritt wagt. Wie ·ündlich ist jeder Fortschritt, auf welchem Gebiet es auch sei, vor- ·reitet. Und was den Orient betrifft, sagt der Orient uns heut nichts ·ehr? Man mustere unser Kunstgewerbe, unsere Kunst, und man ·ird z. B. ein starkes Band zwischen Japan und Paris, zwischen ost- ·iatischer und europäischer Maltechnik u. a. finden, wie Osborn ·ıs im letzten Band von Springers Kunstgeschichte so hübsch aus- ·hrt. Wohin wäre es mit unserer stolzen Neuzeit gekommen, wenn ·r Orient nicht Kompaß, Pulver und Druck beigesteuert hätte. ·embrandt hatte in seinem Atelier orientalische Muster, und daß ·ıs Mittelalter auf den Osten blickte, wird hoffentlich bald Gemeingut ·r Wissenschaft sein. Von modernen Versuchen, die Kultur aus der ·egend des Nordpols herzuleiten, wollen wir lieber schweigen. Von ·omischen Episoden ist keine Wissenschaft frei. Für den großen ·usammenhang kämpft seit langem verdienstvoll Otto Gruppe ·riech. Rel. u. Myth. 719 u. a.). Er sagte, die Vererbungstheorie ·önne man für die mythologischen Zusammenhänge der Indogermanen ·cht heranziehen, aber es sei möglich, „daß auch nach ihrer Trennung ·nder, Griechen und Germanen zu denselben Religionsformen ge-

langen konnten, indem sie sich dieselben von außen her aneigneten" (Kulte u. Mythen I, 151). Er behauptet, die Völker seien in ältester Zeit religionslos gewesen und erst von einem Kulturzentrum aus sei ihnen Mythos und Religion überliefert worden. Dieser Standpunkt entspricht durchaus der Biologie. Der der Tierwelt entsprossene Mensch ist natürlich zuerst religionslos in höherem Sinn, um alles Mystische und Philosophische zunächst einmal auszuschalten. Im Laufe seiner Entwicklung gelangt er zur Erleuchtung und höchsten Weltanschauung. Von einem Punkt verbreitet sich jedes Licht dann in den Wellenformen der Kulturwanderung über die Erde. Man kann diese Konsequenz in Gruppes Adaptationismus nur bewundern und wenn man ihn auch z. T. tendenziös angegriffen hat, so ist die Wissenschaft seines Verdienstes doch längst inne geworden. So sagt z. B. W. Golther in der Germanischen Mythologie, daß die Annahme von einer Entlehnung gerade auf religiösem Gebiet ungemein viel für sich habe (36). Die Völker waren auch nach seiner Ansicht in ältester Zeit nicht so getrennt, wie man gewöhnlich annimmt. Biologisch richtiger muß es heißen: Sie hatten sich von einander getrennt, geteilt wie Protoplasmen und trugen die Signatur innerer Verwandtschaft, so lange sie existierten, an sich. Wie die Kulturpflanzen und Haustiere nach Hehn, wanderten die Ideen von einer Zone über die Erde, wie das schwerfällige Mammut oder Nashorn bis zum äußersten Norden hinaufzogen. Hugo Winckler hat sich einmal sehr treffend hierüber ausgesprochen. Da die indogermanischen und semitischen Sprachen nicht mit einander „verwandt" waren, sagt er in der Kritik über Bolls Sphära (Krit. Schr. III, 75), so konnte auch keine weitere Beziehung zwischen den Völkergruppen bestanden haben. Denn alles Geistesleben hatten sie aus sich entwickelt, alles war überall auf der Erde immer wieder von neuem herausgebildet worden. Die alten Völker hatten keinen Verkehr mit einander, da Schienen und Dampfer ihnen fremd waren. Die Ethnologie hatte längst den Völkerverkehr als höchst rege erwiesen, aber die Ethnologie war keine Wissenschaft, nur Dilettanten beschäftigten sich mit ihr. Man muß die trefflichen, hier nicht wörtlich zitierten Ausführungen selbst nachlesen. S. 76 sagt er: „Nicht Entstehung auf allen Punkten der Erde, sondern Entlehnung, so heißt jetzt die Formel"

Lefmann sagt in seiner Geschichte Indiens 10, es sei ein historisches Gesetz, daß die großen Einflüsse der Kulturen erst spät ein-

sehen würden. Erst neuerdings sei z. B. erkannt worden, daß der Einfluß der Araber bis nach Canton und Sumatra gereicht habe. ·n könnte dasselbe von den arabischen Einwirkungen auf das ·ittelalterliche Europa sagen, auf den Burdach neuerdings hinwies ·itzungsber. Berl. Ak. Wiss. 1904, 900). Die Griechen wußten von ·em historischen Gesichtspunkt bitter wenig. Es wäre interessant ·d äußerst lehrreich, einmal ihr Schrifttum daraufhin durchzugehen. ·i uns war die dogmatische Handhabung der Wissenschaften un·dlich lange in Blüte, später erfand man eine philosophische Gram·atik, Philosophie der Sprache usw., bis schließlich der historische ·sichtspunkt gefunden wurde. Ähnlich war es in der Theologie bis ·f die Tübinger, im Recht bis auf Savigny usw.

Es ist leicht, eine kleine Auslese von Anzeichen der Beeinflussung ·d des Kulturzusammenhangs anzuführen. Um erst einen Augen·ck bei neueren Zeiten zu verweilen, in denen sich das handgreiflicher ·chweisen läßt, wie kam es, daß im 18. Jahrhundert der Brite, der ·aliener und ebenso der gute Deutsche sich mit Zopf und Perrücke ·eideten? Das war gewiß ein Völkergedanke, eine generatio aequivoca · allen Staaten Europas. Oder war es Nachahmung Frankreichs? ·och beim Zopf blieb es nicht, auch nicht beim Alexandriner und drei ·inheiten und dem Inhalt der gesamten Kunst, das ganze Denken und ·ilosophieren der Zeit war aufklärerisch, rationalistisch nach gleichem ·eschmack. Und von unserer modernen Kunst, ob naturalistisch ·er symbolistisch oder neuromantisch, beruht vieles wieder ·f westlichen Vorbildern. Die beginnende Erschließung Ostasiens ·achte sich in unserer Architektur und Malerei deutlich bemerkbar. ·an subtrahiere doch einmal aus der Kultur irgend eines Landes der ·de alles, was an seiner Kultur nicht eigenes Gewächs, sondern ·nport ist, und es wird bei genauer Prüfung nicht viel übrig bleiben, · man die Hilfsmittel des täglichen Gebrauchs oder des geistigen ·ebens heranzieht. Wenn man bedenkt, daß die Kultur eigentlich ·on jeher auf dem Austausch, dem Vergleich, dem Wettbewerb, dem ·eien Spiel der Kräfte beruhte, so erscheint das ganz natürlich. Kultur ·ldete sich da aus, wo der Handel blühte, wo der Kaufmann die ·Waren seiner Heimat als Tauschartikel feilbot. Nicht das Binnen·nd, sondern die Küsten, nicht die einsamen Höfe, sondern die Knoten·unkte der Karawanenstraßen, nicht das flache Land, sondern das ·ewühl der Städte waren es, wo aus dem Austausch der Produkte

sich Industrie, Gewerbfleiß, Wohlhabenheit und Kultur einstellte Aus der Inzucht der Abgeschlossenheit ergaben sich nur Blutarm und Niedergang. Wie der Boden um so fruchtbarer wird, je nac drücklicher man mit Pflug und Egge seine Schollen durcheinande schüttelt, so auch mit den Völkern. Sparta, das sich isolierte, blie immer die Provinzialstadt; Athen, die Zentrale des Weltverkehr blieb auch eine geistige Hauptstadt der Welt. Die Landstadt Ron von Pfahlbürgern und respektvollen Philistern bewohnt, bedeute der Welt zehnmal weniger, als jede beliebige Stadt Großgriechenland als es die Griechen bei sich aufnahm, trotz Catos Zorn, begann caput mundi zu werden. Und Ähnliches gilt von anderen Staate auch. Also gerade der Güteraustausch ist das Belebende, Fördernd so daß man, wo starke Produktivität auftritt, auf vorgängigen starke Umsatz zu schließen haben wird. Das physiologische Analogon de Blutverdünnung durch Inzucht ist hier auch am Platz; also au möglichste Promiskuität aller Güter auf stärksten Umsatz kommt e an; Inzucht hindert das Gedeihen, Zuchtwahl und Auslese schütze das Ganze vor üblen Folgen verwildernder Promiskuität. Auf dies Formeln lassen sich alle gemeinsamen, staatartigen Gebilde bringen von der niederen organischen Welt bis herauf zur modernen Nationa ökonomie. Freilich was ist dem Philologen diese Hekuba? Nie ha er sich viel um die Dinge seiner „Welt" gekümmert. Für biologisch und nationalökonomische Dinge war er niemals interessiert. Ab die Wissenschaft von Hellas, einem der gewaltigsten Kulturfaktore der Menschengeschichte, geht doch nicht die Philologen allein an Griechenland oder vielmehr Athen, die veilchenbekränzte, dämonisch Stadt, hat für die ganze Menschheit gearbeitet, jeder von uns ist vo Athen beschenkt worden und hat die Pflicht des Dankes, die er nich anders abstatten kann, als durch hingebende Liebe und innigen Ante an der Blüte der heiligen Polis. Sollte der Philologe da das Rech haben, die gesunkenen langen Mauern durch eine chinesische Maue des Banausentums zu ersetzen und die Dornenhecke einer rückständige Methode um sie zu pflanzen? Das Phänomen Attika gehört mitte in den Strom der Biologie, von allen Seiten muß es beleuchtet, zu jeder Welterscheinung in Beziehung gesetzt werden. Mit tausen Fäden an Athen gebunden hat der Mensch die wissenschaftliche Pflicht, alle Pfade, die dorthin führen, zu erkunden und für imme gangbar zu erhalten. Alle Strahlen der Entwicklung schnitten sich

Hafen Athens, alle Kulturpotenzen drängten sich in die Erechtheus-dt, um von dort gesteigert und erhöht in die Welt zurückzukehren d die hohe Botschaft von der großen Metropolis allen Landen zu lden. Und wir sollten das Recht haben, dieses gewaltige Netz von ziehungen zu zerreißen? Alle Wissenschaften waren einmal in nen angesiedelt, jede soll den Weg nach Athen suchen und ihre torischen Beziehungen für die Magna mater erkunden, jede ihr ht auf sie werfen, bis sie von allen Richtungen bestrahlt plastisch uns steht.

Und doch gab es auch vor Athen Krystallisationspunkte der ltur. Die Amarnabriefe zeigen, daß in einer viel früheren Zeit Keilschriftsprache den Weltverkehr beherrschte. Die Pharaonen die Mitanikönige, die Herren von Assur und Babel, wie die etafürsten verstanden sie und wechselten ihre Briefe in diesen chen, ja auf Kypros und Kreta (?) hat man Tontafeln mit diesen ogrammen gefunden. Wer will noch leugnen, daß ein Weltverkehr 3. und 2. vorchristlichen Jahrtausend bestand? Die Wincklerschen nde in Boghazköi haben die Zone dieser Kultur noch erweitert. großen Reste der Heerstraßen und sonstigen Verkehrsmittel gen, daß die Verbindungen der Völker schon in ältester erreichbarer it ungemein ausgebildet waren. Das Buch von W. Max Müller, sien und Europa", stellt eine Fülle von Beziehungen beider Erd-le dar. In prähistorischer Zeit schon war der Süden der gebende il. Die Mittelmeervölker z. B. lernten das Metall, wie E. Pernice Lehnerts neuer „Geschichte des Kunstgewerbes" I 47, bemerkt, her kennen als das nördliche Europa, und Vorderasien und das ltal kannten Metallarbeit schon lange vor den Mittelmeerländern. Innern Afrikas besteht z. Z. noch die Steinzeit, da es eben am stausch und Verkehr mangelt. Zur Zeit der zwölften Dynastie stand zwischen Ägypten und der ägäischen Kultur ein reger Aus-usch (ib. 53)[1]). Die Steinschneidekunst hat sich nach Pernice (58) sich übrigens durchaus nicht etwa als warmer Anhänger der tlehnungstheorie zeigt, von Babylonien aus über Vorderasien bis den Griechen verbreitet. Die assyrischen Steine sind prunkvoll

[1]) In hellenistischer Zeit dagegen hat das alte Ägypten von der jüngeren ltur der Sieger so gut wie nichts angenommen. S. Wiedemann Mélanges cole 561.

im Formenvortrag. bei den Hethitern waltet das Ornament vo
die persischen Produkte sind kraftlos und nüchtern. aber „alle zehr
in den Darstellungen von dem Erbe der babylonischen Kunst" (58
In der höchsten Stadt des Hügels vom Hissarlik ist ein starker Impo
kretisch-mykenischer Kunst bemerkbar, der eine einheimisch
Produktion zu lebhafter Konkurrenz anstachelte (65). In d
Technik zeigt sich die mykenische Kunst von Babylon beeinfluß
wenn sie auch in der Art der Darstellung dann eigene Wege geht (73
Die Bereitung der Fayencen lernten die Kreter von den Ägyptern (81
Wie auch der frühattische Vasenstil dem Orient verpflichtet is
stellt Pernice sehr plausibel dar (84). Auch die Bronzetechnik empfin
von Osten her ihre Anregungen (109), ebenso wie die Goldschmied
kunst (118 f.). Daß es auf anderen Gebieten nicht viel anders stan
ist ein naheliegender Schluß. Leider ist die Kunst des flüchtige
Worts und Klangs nicht in so vielen Überresten zu verfolgen wie d
des Meißels oder Töpferrades sonst würde man auch hier Wund
erleben. Aber die Sprachen Kleinasiens sind leider großenteils unte
gegangen, teils aber in noch unentzifferten Alphabeten geschriebe
Wenn die Chetasprache, die Lykischen u. a. Inschriften einmal gedeut
sein werden, ist noch mancher Aufschluß zu erwarten.

Auch die indo-iranische Kultur schloß sich nicht gegen die Auße
welt ab, im zweiten Jahrtausend stand Indien schon im Weltverke
(O. Francke, ZDMG 1893, 595 ff.) Es hatte seine Beziehungen
Bâveru, d. i. Babylon wohl nicht erst in der Zeit der Jatakam (ib. 60
wie denn auch seine Küstenschiffahrt später jedenfalls beträchtli
war (608). Auch über frühe Reisen indischer Kaufleute erfährt ma
einiges (K. E. Neumann, Reden Buddhos, II 548, Bühler, Grun
riß I, II, 5). In astronomischer u. a. Beziehung hängen die Inder vo
Babylon ab, dem sie auch sonst verpflichtet sind (s. Eckstein
Webers Ind. Stud. II 369, der auch den altorientalischen Weltverke
betont). Umgekehrt zeigen die Darstellungen in Indien heimisch
Tiere auf dem Obelisken von Niniveh (Lefmann, Ind. Gesch. 2) u
die von Winckler in Chetareich entdeckten indischen Götternam
daß die Kunde vom Fünfstromland frühzeitig weit nach West
gedrungen war. Im Mittelaltar wirkt Indien faszinierend auf de
Okzident, nicht nur seines Reichtums wegen, und noch unsere ve
gleichende Sprachwissenschaft ist der indischen zu Dank verpflicht
(Schröder, Indiens Kultur u. Litt. 701). Aber sowie von Griechenlan

e Rede ist, heißt es immer, die Entfernungen seien viel zu groß, e Wege viel zu weit gewesen, als ob die Kultur nicht Meere durchnwommen und Wüsten und Felsenkämme überflogen hätte. Man denke nur, welche Länderstrecken die Fabel, die Novelle, der hwank usw., Indiens durchwandert haben (vgl. Mailath Magyar. gen 279 u. G. Jacob, Östliche Kulturelemente im Abendland, 1912, e sehr inhaltreiche Schrift).

Eine chinesische Weltkarte weist merkwürdige Übereinstimmung t der von Peiser (Z. Ass. IV 360 ff.) veröffentlichten babylonischen eltkarte auf (W. Schultz, Altjon. Mystik 149). Die Theorie von r chinesisch-babylonischen Verwandtschaft gewinnt neuerdings mer mehr Anhänger (s. Richthofen, China I 404 ff.); man wird türlich an indische Vermittlung glauben, für die denn auch Anchen in reicher Fülle vorhanden sind. Die Sprache, die vertikale hrift, die Mythologie u. a. weisen deutlich auf Vorderasien hin. s wäre alles an sich gar nicht so merkwürdig, benachbarte Völker irden sich kulturell immer beeinflussen. Ganz etwas anderes ist es, nn zwischen zwei solchen Ländern ein Weltmeer wie der stille ean liegt. Es ist gelungen, sagt P. Ehrenreich (Zeitschr. f. Ethnol. 08 Supplbd. S. 3), „den engen Zusammenhang der nordasiatischen ythen mit der nordwestamerikanischen endgültig sicher zu stellen d so die ethnologische Kluft zwischen der alten und neuen Welt einer wichtigen Beziehung zu überbrücken". S. 77 bringt er „asiatihe Sagenelemente in Amerika" bei; man muß das bei ihm selbst chlesen, um von der Richtigkeit dieser Theorie völlig überzeugt werden (vgl. auch 34). Die polynesischen Zwischenglieder weist tzel auf (Anthropogeogr. 576, 581, 583; vgl. auch Wuttke, Gesch. Heident. § 185; Zöckler, Gesch. d. Askese I 86 Anm.). An eine nerikanische Urmenschheit wird man bei dem Verhältnis des Menschen . Platyrrinen und Katarrinen nicht denken, wohl aber an Überagung aus Ostasien über das Inselreich des großen Ozeans. Auf nzelnes müßte unten noch zurückgekommen werden.

Wenn aber die Kultur von Vorderasien in östlicher Richtung n gewaltigen Kontinent von Mittel- und Ostasien mit seinen unheuren natürlichen Hindernissen, Wüsten, Steppen, Gebirgsmauern a. überschritten hat, und sogar in letzten Ausläufern über den oßen Ozean ging und Amerika streifte, wird man ihr wohl zutrauen irfen, daß sie von Mesopotamien etwa durch Kleinasien nach

Griechenland kann. Es wäre lächerlich, das bestreiten zu wolle Man vergleiche nur einmal auf der Karte die beiden Wege. Die natü lichen Hindernisse sind hier gar nicht größer als dort, vielmehr we geringer. Außerdem gestattete die für jeden Austausch gleichsa prädestinierte Küstenformation der Levante und Ostgriechenlan eine viel schnellere Übertragung als in Innerasien, dessen Wüst noch jetzt unsägliche Terrainschwierigkeiten bereiten. Die Denkmäl Kleinasiens sprechen mit Beredtsamkeit vom östlichen Einflu Die öden Felsgräber Paphlagoniens, die Baureste Phrygiens usw bekunden es immer wieder. Die mykenisch-kretische Kunst hat b aller Selbständigkeit orientalische Bestandteile, wie man ja auch To tafeln auf Kreta gefunden hat (Athenäum 1900, 19. Mai, 634). Es i über die archäologischen Zusammenhänge zwischen Hellas und Asie schon vieles geschrieben worden, meistens freilich noch wenig Ab schließendes. Die Fragen sind im Einzelnen zudem auch so im Flu und das Material noch so unvollständig, daß hier nur mit wenige Worten darüber hingegangen werden soll. Das phrygische Felsengra von Bojük-Arslantasch liegt mitten auf der Vorderseite eines würfe förmig zugehauenen Felsblocks. Rechts und links von dem Grab erheben sich auf den Vorderpranken zwei mächtige Löwen, zwische denen eine Säule aufragt. Man wird bei dem Anblick (s. E. Brande burg, Phrygien, AO. IX 2, 10) durch die frappante Ähnlichkeit m dem mykenischen Löwentor überrascht. Die ältere archäologisch Schule, bemerkt Brandenburg S. 11 sehr richtig, konstatierte einfa griechischen Einfluß. Aber gerade für die mykenische Kultur i doch asiatischer Einfluß sehr wahrscheinlich und außerdem „ka man unmöglich zugeben, daß von Griechenland herüber das schwäc liche Vorbild der Löwen von Mykene dieser geradezu grandios Skulptur als Vorbild gedient haben soll. Diese matten Tiere vo Mykenä machen den Eindruck von dressierten Zirkuslöwen, die si in geschulter Pose auf einen Untersatz stellen müssen. Wie natürlic sind dagegen die Löwen von Bojuk Arslan Tasch —" (ib.). Er er kennt an verschiedenen stilkritischen Details, wie den stark ab gerundeten Rändern der Darstellung hettitischen Einfluß. Vergleich bar ist auch das Tor von Sendschirli (s. Winckler, Forschgn. I 371, 2) mit den zwei ansteigenden Ziegen. Solcher Anhaltspunkte fü asiatischen Kulturimport gibt es aber noch viele und gäbe es wah scheinlich noch unendlich viel mehr, wenn der Spaten in Kleinasie

ißiger gewesen wäre, als bisher leider der Fall sein konnte. Besonders edt ist ja die Gemmenkunst der Griechen, die nach Furtwängler ntike Gemmen III, 1) ganz auf babylonischen Mustern beruht. chtig ist auch, was Oberhummer (Phöniz. in Akarnan. 17 ff.), chstein in der deutschen Orientgesellschaft u. a. mitgeteilt haben. ch das Kuppelgrab bei Volo in Thessalien in der Nähe des alten lkos, das unter Cavvadias' Leitung vor einiger Zeit bloßgelegt rde, weist auf den mykenischen Kreis und weiter auf dem Orient 1. Ein Eingehen auf die Vergleichung kretischer und orientalischer undrisse, Dekorationen und Bildwerke würde hier zu weit führen, muß auf Evans' Berichte im Annual of the Brit .School und die tteilungen der archäologischen Institute verwiesen werden.

Die literarische Tradition ist ebenfalls beredt genug. Die Hellenen bst wollten gar nicht die Schöpfer ihrer Kultur sein. Herodot hat h ja deutlich darüber ausgesprochen (II, 4, 49 ff. 81, 156 u. a.). ppokrates redet von den Asiaten als von kulturell überlegenen enschen (de aere 12). Keilinschriftliche Briefe wurden in Athen öffnet und gelesen. Aristeides nimmt den Pharnabazos in Eion fangen, er wird nach Athen gebracht und *οἱ Ἀθηναῖοι τὰς μέν ἐπι-ολὰς μεταγραψάμενοι ἐκ τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων ἀνέγνωσαν* huk. IV, 50, 2) und Thukydides gibt auch den Inhalt des Briefes (s. Nöldeke, Hermes 5, 461). In Platons Timaios sagt der Ägypter Solon: *Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν.* 2 B). — *Νέοι ἐστε τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν δέν*, und etwas von einem tiefwurzelnden Respekt des Hellenen vor n alten Kulturen des Orients drückte sich darin aus, deren Einfluß f das alte Hellas niemals verkannt wurde (cf. Herod. 6, 54; 7, 8). ekataios von Milet sagt von der Peloponnes *διότι πρὸ τῶν λλήνων ᾤκησαν αὐτὴν βάρβαροι* und Strabo fügt verallgemeinernd nzu (VII, 321): *σχεδὸν δέ τι καὶ ἡ σύμπασα Ἑλλὰς κατοικία ρβάρων ὑπῆρξε τὸ παλαιόν, ἀπ' αὐτῶν λογιζομένοις τῶν ημονευομένων Πέλοπος μὲν ἐκ τῆς Φρυγίας ἐπαγαγομένου όν εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν Πελοπόννησον κτλ.* (cf. Paus I, 9, 6). Die Griechen lasen die Schriften des Persers Osthanes leiden-

[1]) Plato Tim. 22: der Griechen altes Wissen. Billeter Zürich Progr. d. antonssch. 1901.

schaftlich, ad rabiem, non aviditatem modo scientiae eius Graecoru populos egit (Plin. N. H. 30, 2, 5), es steht zwar sehr schlimm um ih Echtheit (Diels Vorsokr. 464), aber solche Notizen sind doch vie leicht symptomatisch für die ganze Richtung. Die Athener liebte nämlich alles Ausländische. *Ἀθηναῖοι δ' ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλ φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς* (Strabo, X, 471 Ein besonderes Interesse heftete sich immer an die Frage, ob die gri chische Philosophie auf orientalischem Einfluß beruhe oder nicht. Hi ist natürlich nicht der Ort, das zu entscheiden. Zeller hat gegen Röt Ritter, Gladisch u. a. die Beeinflussung bestritten, und seine Schül folgen ihm darin. Aber die neuste Generation wird wieder ungetre und man kann es ihr nicht verdenken. Noch hat es keine Epoch in der Geschichte der Philosophie gegeben, die in ihrem Denken nich von einer älteren abhängig gewesen wäre; sollte Griechenland hi wieder ganz allein stehen? Man ist durch unser Zeitalter der klassische Humanität, durch Winckelmann, Goethe, Thorwaldsen daran ge wöhnt, die Griechen als eine leuchtende, unvermittelte Episode in de Geschichte vorzustellen, was an sich begreiflich und schön ist; jetz aber stehen wir im Zeitalter der Biologie und damit sind wir ve pflichtet, jene Grundansicht und auch alle in ihrem Gefolge fes gewurzelten Ansichten zu revidieren; zu diesen im Gefolge der Haup lehre festgehaltenen Dogmen gehört die instinktive Überschätzun hellenischer Produktivität auf philosophischem Gebiet. Das indisc Denken ist erst seit viel kürzerer Zeit bei uns bekannt geworde und hat alsbald tief Wurzel geschlagen, Schopenhauer stand in seine Bann, Richard Wagner und Nietzsche gleichfalls. Der Buddhism ist eine Weltreligion gewesen und ist es noch, und seine Propagand umfaßt die ganze Welt. Es gibt bei uns begeisterte Buddhiste Bei uns hat er also ganze Systeme der Philosophie geschaffen, da ganze 19. Jahrhundert ist vielleicht ohne Berücksichtigung dies Elements nicht ganz zu verstehen, da eben seine größten Denker de Strahlen dieses Lichts so lange ausgesetzt waren. Wenn nun in unsere erleuchteten Zeit die Kunde aus dem Morgenland so entscheiden wirkte, sollte die Macht jener orientalischen Gedanken auf viel primit vere Völker nicht entsprechend stärker gewirkt haben? Die Lehr des Buddha war ja ziemlich jung, aber die Weisheit der Upanischad strahlte wie Radium magisch-geheimnisvolle Strahlen aus, ohne j an der eigenen Konsistenz und Herrlichkeit Abbruch zu erleide

ollten die Lichtgedanken dieser Dichterphilosophie, an denen Schopenauer sich für Lebenszeit berauschte, den empfänglichen Hellenen ichts gewesen sein? Das wäre ein geschichtlicher Nonsens! Und aß jene Gedanken nicht trotz aller Entfernungen und Grenzen durch le Ritzen und Spalten drangen, wird uns niemand mehr einreden. ir glauben jetzt an die Orientreisen der ältesten griechischen hilosophen, wir schließen aus dem dichten Rauch apokrypser radition auf wirkliches Feuer. Jetzt wissen wir auch im Einzelnen el mehr als Röth und Gladisch wußten, z. B., daß der philosophische ialog mindestens formell aus dem Osten stammt. Man versuche och, das zu bestreiten und zu widerlegen! Die Griechen haben keine eligion geschaffen, die welterobernd Generationen und Völker an r Bekenntnis fesselte, wie der Orient es verschiedentlich tat. Das ellenentum hat in religiösen Dingen mehr zersetzend als schaffend wirkt, das hängt mit der Zeit seiner Volksblüte zusammen, drückt aher keinen Mangel aus. Das Hellenentum setzte ein, als die orientaschen großen Hierarchien sich in einen Zustand des Zerfalls benden und in der Heimat schon befehdet wurden, wie schon die eden selbst stellenweise bezeugen. Wohl bestand in Hellas eine efe Mystik, aber der verstandesfrohe, dialektische, taghell blickende rieche war für den gleichzeitigen Rationalismus empfänglicher. okrates hat keine Schwärmer herangebildet. Er selbst ist eine ganz alistische Gestalt ohne Heiligenschein und Himmelfahrt. Der ionysische Rausch, den Nietzsche aus der attischen Tragödie herausest, war im 5. Jahrhundert und später jedenfalls unbekannt, es ist ne wenngleich schöne Phantasie des Philosophen, die wohl auch icht streng historisch gemeint war. Die Schwärmer, die Griechenland eranbildete, Antisthenes, Diogenes usw., waren ironische Spötter, eine weltfremden Ideologen, wie die Asketen des Orients, von denen e wohl beeinflußt sind. Und Plato mit all seiner Mythologie nd pythagoreischen Spekulation verliert nie den Boden unter en Füßen. Aristoteles hat in der Jugend romantische Wallungen, erakleides Pontikos, Euemeros und ähnliche Phantasten bauen uftschlösser, aber keine Klosterhallen. Akademie, Lykeion und ynosarges waren keine Büßerhaine. Ein Schatten romantischen albdunkels flimmert erst in hellenistischer Zeit aus den Dunst es alexandrinischen Völkergemischs und anderer asiatischer Hinternder über das Griechenland hin, das nun schon kein reines Griechen-

tum mehr ist, über das sich die Gewölke synkretistischer und abstruse Religionsgebilde hinwälzen. Den Neupythagoreern und Neuplatonikern fehlt schon der taghelle Rationalismus des klassischen Atheners von ehedem ganz und gar, finsterer Askese, inbrünstiger Schwärmerei und Liturgik ist er durchaus nicht abgeneigt. Apollonios von Tyana und andere Wanderprediger finden gläubigen Anhang, Juden und Christen beherrschen bald die Welt, Plotin, Proklos, Porphyrios stehen ihnen schon so nahe, daß der Abstand kaum wahrnehmbar ist; und mit Julian stirbt, möchte man sagen, auf Jahrhunderte der letzte Verstandesmensch, wenn nicht auch er längst von dem Weihrauch der Zeitstimmung tiefumnebelt gewesen wäre. Die Geister des Orients feiern einen vollständigen Sieg, den die Kirche in vollen Zügen genießt. Das Griechentum hat in dieser neuen Welt keinen Raum mehr und versinkt; erst als die Zauberformel des Bekenntnisses seine Macht einzubüßen droht und man auf die ersten geheimen Proteste des Verstandes trifft, entsinnt man sich des vergessenen Heidentums, und aus arabischer Hand übernimmt man Aristoteles' Logik, um das gefährdete Dogma mit den aus diesem Arsenal geholten Verstandeswaffen zu verteidigen. Da entsann man sich der Griechen, zu seinem Rationalismus flüchtete sich die bedrängte Mystik.

Also Religionskeime wucherten in Attikas Boden nicht. Haben die Athener aber eine Weltphilosophie geschaffen? Hat eine der von ihnen gelehrten Weltanschauungen, ja ganzen Epochen, ganzen Völkerkomplexen ihren Stempel aufgedrückt? Die vorderasiatische Kosmologie und Naturphilosophie beherrscht die ganze Kulturwelt ihrer Zeit, wie Descartes und Leibniz ihr Jahrhundert beherrschten. Platons Schüler glaubten schon nicht mehr an den Meister, magis amica veritas. Eine Schule schloß sich an die andere an, keiner blieb der Sieg, nur Neuplatonismus und Gnosis haben ihre Zeit ganz erfüllt. Man kann das auch anders beurteilen. Aber die Griechen haben immer durch ihre Kultur geblendet, haben gelehrt und erzogen, aber sie haben keinen Fanatismus erzeugt, haben Sophisten und Sillographen gehabt, aber keinen Mohammed, keinen heulenden Derwisch, keinen heiligen Krieg, wenn man von den delphischen Katzbalgereien absieht, keine Märtyrer, keine Kirchenmusik erzeugt. Wohl hatten sie ihr Eleusis und Samothrake, ihre Kybelepriester und Tympanisten, aber sie nahmen das selbst nicht ernst; in der Tragödie

nterliegen Pentheus und Lykurgos, in der Wirklichkeit schimpft s Volk wie Demosthenes auf das Hyes Attes der Agyrten. Gewiß tten sie auch keine Inquisition und tausend andere Schattenseiten r Mystik. Aber ihnen fehlte doch schließlich auch der Schlüssel m Heiligtum des Herzens. Letzte Worte des Menschentums hat ellas selten gesprochen. Es schwebt in himmlischer Anmut über der osa des Alltags, aber Eros flattert nicht durch die sieben Planetenge des gnostischen Firmaments zur höchsten Klarheit. Die letzten orte spricht, die letzten Fragen stellt der Orient und mit seiner eisheit speist er die Völker. Die tiefsten Empfindungen werden rt ausgelöst. Die Inbrust babylonischer Psalmen ist dem Griechen emd. Das Heiligste, höchste Faßbare wird ihm nicht lebendig, sofern ist er ewig Heide. Die letzten Geheimnisse der gequälten enschenbrust erschließen sich ihm nicht, wie er die letzten mystischen ätsel man möchte sagen dilettantisch betastet, aber nicht aufricht. Die Geheimlehren des Orients gipfeln in der Alleinheit des chsten Wesens, Xenophanes und andere greifen wohl nach dieser öhe, ermessen sie aber nicht mit dem Gefühl. Der Grieche hat das elträtsel gelöst, nach dem Jahrhundert verschieden, aber immer it Bestimmtheit; der Orientale hat über all seiner Weisheit stets e höhere Allmacht, der gegenüber nur das Eingeständnis der Ohnacht am Platz sein kann. Die Selbsterkenntnis des Sokrates ist i ihm demütiges Reizen vor der geahnten Urkraft. Die Griechen atten keinen besonderen Priesterstand, aber sie hatten auch keinen lauben. Den Geschmack werden sie stets beherrschen, die Kunst, e Wissenschaft u. a. wird ihnen stets Dank zollen, die Menschheit ird nicht zu ihnen wallfahrten, die letzten Wege führen nicht nach then. Ein griechisches Weltreich gab es nie, auch die Geister werden rem Bann niemals ganz verfallen. Die letzten Fragen werden an e nicht gestellt. So mußten sie dem orientalischen, Jahrtausende teren, mächtigen Einfluß auf allen Gebieten erliegen, und wer das estreitet, gerät mit historischer Logik und Folgerichtigkeit in unslichen Konflikt.

Es seien noch einige Bemerkungen dazu in freier Folge gestattet. ie Abhängigkeit von Babylon in astronomischen Dingen bezeugt uch Herodot (II, 109): *πόλον γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα έρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες.* Auch

die Steingewichte der Etrusker beruhen auf dieser Quelle[1]). Auch de babylonische Einfluß auf Indien wird jetzt mehr anerkannt[2]), ma braucht nur die z. T. wörtlich übereinstimmenden Beschwörung formeln zu beachten[3]), um sich davon zu überzeugen.

Als Bindeglied sind die Chattu aufzufassen. In der zweiten Stad Troja fanden sich Spinnwirteln mit hettitischen Schriftzeichen, un tönerne Siegelzylinder. Auch auf Kypros sind hettistische Zylinde keine Seltenheit.[4])

Auch Indiens Selbständigkeit Hellas gegenüber tritt deutliche hervor, seit man über die Primordien des indischen Schauspiels z. E anders denkt als vor einigen Jahrzehnten. Pischel z. B. urteilt in seine Abhandlung über das indische Schattentheater, durch dieses se die letzte Lücke in der Entwicklung des indischen Dramas ausgefüllt Indien habe keinen starken, nachhaltigen Einfluß von Griechenlan empfangen; Menander-Milinda wird Buddhist, Alexander hinter läßt im Pendshab keine nachhaltigen Wirkungen. Die Annahme der griechische Mimus habe den Orient beeinflußt, sei rundweg zu verneinen; die Entlehnenden seien vielmehr die Griechen gewesen[5]) Für das Umsichgreifen des Verkehrs sprechen auch die von Winckle in Boghaz-köi gefundenen Tafeln mit den Namen Indra Mitra Varuna

Kleinasien gilt dem Hellenen als Heimat höherer Kultur. Einen Feingebildeten ruft Alkman zu: Du bist nicht ein Bauer, nicht ei Thessaler, nicht Akarnan noch Viehhirt, ἀλλὰ Σαρδίων ἀπ' ἀκρᾶν[6]

Sophokles verwendet in der Antigone ein altorientalisches Motiv das er bei Herodot fand. Fast möchte man fragen, ob das Verbot de Kreon, den Leichnam zu bestatten, nicht schließlich auch auf öst lichem Einfluß, auf der iranischen Sitte der Totenaussetzung beruht die denn auch, z. B. in der Sassanidenzeit unter Ardeschir I zu be

---

[1]) Graffunder Hermes 1908, 450. cf. Ideler, Böckh, Lefmann u v. Eckstein Ind. Stud. II 369, der sehr verständig zu der Frage Stellung nimmt und die Griechen nicht aus dem großen Weltzusammenhang nehmen möchte.

[2]) Hirt Indogermanen II 487.

[3]) AO VII, 4, 17.

[4]) Speck Handelsgesch. d. Altert. I 242.

[5]) Sitzungsber. Berl. Ak. 1906, 501 f. — Vgl. ferner Kern-Jacobi. G. d. Buddhism. 306, 6. Marquart Osteurop.-ostasiat. Streifzüge.

[6]) Alkman fr. 24. cf. Diels Hermes 31, 364.

nderen Verboten der Bestattung führte. Spuren der Sitte bietet der Anfang des Buches Tobit.

In Griechenland waren in der zweiten Hälfte des fünften Jahrunderts persische Waren sehr modern und beherrschten den Markt. ie Phoiniker, die ja in Attika selbst dem Namen nach fortdauerten öpffer, Att. Geneal. 300), Ägypter usw. steuerten dazu bei, aus ypros kam Getreide, Karthago, Sardes und der fernere Osten standen cht zurück[1]). Sogar die Mode weist nach Osten, wie ein Vergleich vischen babylonischen und mykenischen Volantröcken lehrt[2]), e Beziehungen waren eben jederzeit rege[3]). Der Grieche spricht nmer gern vom Orient, der Orientale von Javana doch nur sehr selten.

Beachtenswert sind auch Furtwänglers Worte: Es gilt für die lyptik in Griechenland in ungleich höherem Maße als für andere unstzweige, daß die Anfänge nur im Zusammenhange mit der älteren unst des Orients recht zu begreifen und zu würdigen sind. Denn die lyptik, das Schneiden von Bildern in harten edlen Steinen ist nicht ie bei den Völkern so allgemeine, gleichsam selbstverständliche Kunst ie das Ritzen und Bemalen des Thons usw. — Sie scheint, genauer esehen, überhaupt nur eine einzige ursprüngliche Heimat zu haben, uf welche sich alle anderen Fälle ihres Auftretens mehr oder weniger urückführen lassen, das ist — Babylonien. Die ältesten Denkmäler er Glyptik in Ägypten setzen doch bereits noch ältere in Babylonien oraus und sind einer der wichtigsten Beweise dafür, daß die Ägypter on Osten her im Besitz gewisser mit den babylonischen übereintimmender Kulturelemente in das Niltal eingewandert sind. — Die ltesten ägyptischen Gemmen sind Tonabdrücke von Siegeln, die ieselbe Zylinderform hatten, die in Babylon alle Zeit herrschend lieb[4]) und für die Kleinkunst wird man keine Sondergesetze suppoieren wollen, was hier galt, stand auch dort in Kraft, mag der Nationaltolz sich auch getröstet haben: *ὅ τι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων αραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται*[5]). Die Säule

---

[1]) Wilamowitz Kydathen 76 f. cf. Oberhummer, Akarnanien. Strzygowski leinasien 178.

[2]) Jeremias ATAO² 125 u. a.

[3]) Vgl. auch Niebuhr MVAG 1899, 173 f., der wichtige historische Zuammenhänge scharfsinnig aufgedeckt hat.

[4]) Antike Gemmen III, 1.

[5]) Ps.-Plato Epinomis 987 E.

ragte in Ost und West als Wahrzeichen empor, daß auch die große Kun von Länderschranken nicht gehemmt wird, wie auch Puchstein z. I die ionische Säulen als klassisches Bauglied orientalischer Herkun anerkennt[1]). Es wird so oft mit aller Bestimmtheit abgeurteilt, c eine wechselseitige Beeinflussung zwischen zwei Völkern möglich s oder nicht, während man a priori darüber doch eigentlich nicht en scheiden kann. Auch hier gilt es vorerst die Tatsachen selbst rede zu lassen und danach gleichsam ein System oder eine Psycholog des Weltverkehrs aufzubauen, auf der man dann ein für allemal fuße kann. Das alte Gerede von den weiten Entfernungen die die Kultu nicht durchschreiten könne[2]) sollte doch nachgerade verstummer Die vielen Sagen von Orientfahrten griechischer Philosophen, vo Hellasfahrten asiatischer Weisen wie Osthanes u. a. mögen auf ur glaubwürdiger Tradition beruhen, ein realer Kern liegt alledem immer hin zugrunde. Wie Dionysos[3]) zog die Kultur durch die Welt, un auch Hellas war auf ihrem Triumphzug eine Station, an der sie freilic besonders gern und lang verweilte.

Es ist ein Hauptfehler, der immer wieder auftaucht, daß mar gewisse Dinge als einmal gegeben hinnimmt, statt die Frage nach ihrem Ursprung zu stellen. So gilt es als Tatsache, daß die Grieche die Philosophie geschaffen haben. Worauf die Philosophie überhaup beruhe, was ihre Uranfänge seien, ob sie auf dem Wege der Ent wicklung aus einem anderen geistigen Element sich herausgebilde habe, wird nicht gefragt. Und doch ist dem so, doch beruht sie au der Religion und dem Ritual, wie sich im Einzelnen erweisen ließe, un schon im Veda finden sich ihre Spuren[4]). Man hat denn auch di Anfänge der griechischen Philosophie vom östlichen Einfluß zu trenne gesucht, und Eduard Zeller war einer der lautesten Rufer im Streit Indessen hat neuerdings eine rückläufige Bewegung sich angekündigt die Orientalistik fördert immer neue Dokumente für den gegenteilige Sachverhalt zutage. Die Jonier, Pythagoras usw. stehen dem Oster nahe, selbst Platon lernt von der Gesprächsform der Inder und die

---

[1]) Brandenburg, OLZ 1909, 105 ff., der sehr verständig urteilt. Montelius Orient. u. Europa. Strzygowski N. Jahrbücher 1909, 370 u. a.

[2]) z. B. Geffken Hermes 1906, 223.

[3]) cf. Gruppe Gr. Myth. 1516.

[4]) Winternitz Ind. Litt. I 197. Deußen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 68.

a setzt ein mit einer Reihe von geborenen Orientalen und — εἰ μὴ ρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά[1]).

Auch die Musik der Griechen mit ihrer mathematisch-astralen nterlage weist nach Osten[2]), wie denn ein Volk nicht leicht in einer er einigen Beziehungen vom Ausland beeinflußt wird, in anderen ht; der Einfluß ist gewöhnlich total oder gar nicht vorhanden, ß das Mutterland architektonisch von Kreta beeinflußt wurde, iß man[3]), daß es dem Einfluß kretischer Gesamtkultur unterlag, d man ohne weiteres schließen. Handelt es sich doch um unstetes ndern der höchsten geistigen Güter, wie der Mexikaner von der oßen Wanderschaft seiner Vorfahren von Norden her phantasiert, steht es in Wahrheit mit allem geistigen Kapital, πάντα ῥεῖ, ne politischen, keine natürlichen Schranken tun hier Einhalt, aufhaltsam geht es über die Grenzen und zerteilt sich quellend in e Windrichtungen.

Verweilen wir zum Schluß noch ein wenig bei der vergleichenden thologie. Sie stand eine Zeitlang in üblem Ruf, man sagte ihr antasterei und Willkür nach. Der Hauptmangel wurde nicht be- t; er war auch in äußeren Umständen begründet. Damals verglich n nämlich allein die Mythen der indogermanischen Völker unter ander, in falscher Anwendung der sprachvergleichenden Methode. r Orient und die Symbolsprache der Naturvölker sind inzwischen endlich mehr erschlossen worden, und man arbeitet jetzt mit ganz derem Material. Dann aber ist jetzt ein Gesichtspunkt geltend ge- rden, der dies Material von einem Zentrum aus überblicken läßt. on Athanasius Kircher u. a. hatten in den Mythen siderische rgänge erblickt. Dann hatte besonders der zu wenig anerkannte rk in einer Reihe von großen Werken die Göttersagen in Gestirn- then aufgelöst, ganz neu aufgearbeitet und zu einem bündigen stem aber verband den Astralglauben erst Hugo Winckler in seinen ltorientalischen Forschungen", seiner „Geschichte Israels" u. a. n System hier zu entwickeln, ist nicht notwendig. Es ist in seinen

---

[1]) Vgl. darüber Diels Elementum 41. Knaack, Berl. phil. Wochenschr. 4, 1418, u. a. Auch Dalman Buddha 188 ff. u. a. ist zu vergleichen.

[2]) Athen, 175d u. a.

[3]) Seler Abhandlungen II 4f. W. Max Müller, Asien u. Europa, Ein- ung.

Schriften niedergelegt und seine Anhänger bauen auf seinem Grunde fort. Groß sind auch die Verdienste Eduard Stuckens, der in vielen Ideen bereits voranging, und der Gebrüder Jeremias, die unermüdlich auf diesem Gebiet schaffen, und vieler anderer. Es wird damit ein System, eine Formel gegeben, die alle Mythologie wie ein Rätsel löst und alle in einem Sinn einigt. Darnach sind Sonne und Mond die eigentlichen Helden aller Göttersagen. Daß anderes daneben in Geltung bleibt, wird nicht bestritten, aber der Kern der Sache scheint damit getroffen zu sein. Näheres findet man in Alfred Jeremias' Werk „Das alte Testament im Licht des alten Orients" (Leipzig 1907, 2. Aufl.). Das Zentrum dieser Mythologie war Babylon, wenn Winckler auch die Wanderhypothese nicht betont. Aus Babylon kamen die astronomischen Kenntnisse, die Münzen und Gewichte, wie Böckh nachwies, und nun auch die Mythen. Das war ein gewaltiger Fortschritt, und Winckler, dem der Ruhm dieser Funde zukommt, hat die mythologische Wissenschaft auf ein ganz neues Fundament gestellt. Die klassische Philologie hält sich fernab von der „Pest der Deutungen" (Dieterich, Archiv f. Religionswiss. 1905, 490) und verharrt in dumpfer Rückständigkeit. Und doch waren die Griechen selbst hier minder unzugänglich und weitblickender als ihre ängstlichen Grenzhüter in unserer Zeit. Allegorische Deutung war ihnen seit Theagenes von Rhegion nicht fremd; so z. B. identifizierte Theagenes wohl den Helios und Hephaistos, Poseidon und Skamandros mit dem Wasser, Antonius mit dem Mond, Hera mit der Luft usw. (Schol. B zu 467). Auch Metrodor von Lampsakos, dessen Platon im Ion gedenkt, sah in Agamemnon den Äther, in Achilleus die Sonne, in Helena die Erde, in Paris die Luft, in Hektor den Mond u. a. Auch die Stoiker befolgten diese Methode (Diels, Doxogr. 90 ff.), die übrigens bei den Indern vorbereitet war. Auch bei Neueren gab es Anhänger der Richtung, wie z. B. Forchhammer. Im Einzelnen ist es leicht, sie zu bestreiten; schwerer dürfte der Nachweis fallen, daß ihr Verfahren an sich ein falsches und fruchtloses ist. Die neuste Phase der Mythologie macht es im Gegenteil wahrscheinlich, daß ein berechtigter Kern all dieser Vermutungen zugrunde lag, nur daß aus Unkenntnis des Materials und mangelndem Überblick vielfach übers Ziel geschossen oder ins Blaue hinein konjiziert wurde.

Als klassischer Patron unserer Stellungnahme sei noch Sokrates zitiert, der bei Platon deduziert: φαίνονταί μοι πρῶτοι τῶν

θρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ιεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην ὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ ῖν θεοὺς αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς λους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προςαγορεύειν [1]), wo ilich die Etymologie belächelt wird; aber der astrale Grunddanke besteht zurecht. Sonstige Richtungen seien gern als auchrechtigt zugegeben, auch die Mutter Erde Dieterichs, auch Regenuber und Korndämonen haben ihre gewisse Daseinsberechtigung; . Übrigen ist unser Standpunkt fest verschanzt. Übrigens hat Usener non ganz fortgeschrittenen Ansichten gehuldigt und verdient auch er mit Ehren genannt zu werden.

Noch einige Worte über Homer seien gestattet, der gegenwärtig e Geister wieder lebhaft beschäftigt, wie er das zu verschiedenen, cht zu allen Zeiten der Geschichte getan. Was uns bei dem Namen omer als geistige Persönlichkeit vorschwebt, gehört zu den Weltchtern, wie Firdusi, Dante, Shakespeare usw., nicht zu den umssenden Geistern wie Platon, Aristoteles usw. Er schildert keine mplizierten Kulturen und keine komplizierten Charaktere, er spricht e letzten Worte menschlicher Leidenschaft nicht aus, wie es Shakeeare und Goethe tun, er läßt sich nicht von einer Welle politischer endenzen emportragen, wie Jesajas, Archilochos, Savonarola, ousseau, noch sammelt er die Narrheiten seiner Zeit im Hohlspiegel r Satire. Dennoch übte er die grenzenlosen Wirkungen aus. ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες. Für die klassische eit hat Tolkiehn das durchgeführt. Die Griechen und Römer ehrten nen bis zuletzt. Im Mittelalter verschwand er. Die Renaissance wußte chts mit ihm anzufangen. Vergil stand über ihm, wenn auch nicht hoch wie Seneca zuerst über Euripides. Die Päpste setzten Preise r den Homerus Latinus aus, der lateinische I. H. Voss. blieb aus. llmählich fand man sich in ihn hinein. Herder und Wolf stellten n in neuem Rahmen dar. Die Wissenschaft hatte sich seiner längst emächtigt, aber die Alexandriner hafteten am Einzelnen, die Neueren agten nach der dichterischen Persönlichkeit. Der adelige Sänger ard von der literarischen Volkspartei gegen die Hofdichtung ins

[1]) Cratyl. 397 CD.

Feld geführt, weil man ihn historisch noch unzureichend begriff. So hatte er seinen wohlgemessenen Anteil an der Völkerbefreiung; Helden und Schlagworte konnte er ja nicht bieten, sondern nur seinen Stil, der aber mächtig wirkte. Mit dem Sinken der Weltbewegung erlahmte das Interesse an Homer, und wie Großes auch im 19. Jahrhundert in der homerischen Frage geleistet wurde, man blieb schließlich doch Epigon F. A. Wolfs, und aller Hader war wenig fruchtbarer Diadochenkrieg. Inzwischen drang immer ungestümer das historische Prinzip durch, das den beiden Epen gegenüber freilich einigermaßen ratlos war, *δός μοι που στῶ*, war die verlegene Forderung, bis dann endlich der Anstoß von außen kam. Der Spaten enthüllte ganz neue Welten, und als das historische Prinzip nun wieder anpochte, ward ihm aufgetan, die neue homerische Frage regte sich, die Frage nach der geschichtlichen Einreihung und Authontie. Reichel, Robert, Andrew Lang u. a. untersuchten die Beziehungen zur bloßgelegten Technik; Rohde forschte nach der Religion, doch blieben diese im Griechentum stecken. Der Spaten aber lehrte den großen Zusammenhang mit den Ländern jenseits des Bosporos und Hellespont. Wilamowitz erkannte: „Die homerische Forschung kann sich hinfort nicht einmal mehr in den Grenzen des Griechischen halten". (Berl. Sitzungsber. 1906, 60.) Auch die neue homerische Frage ist von grundlegender Bedeutung; es handelt sich um die Niederlegung eines Dogmas, der Lehre vom autochthonen Heldengesang in Hellas. Irrlehren zu beseitigen ist ersprießlich in jedem, so auch in diesem Fall. Daher war es ein großes Verdienst, daß P. Jensen von seinem orientalischen Bollwerk aus die Frage mutig erfaßte und Homer an die neugefundene Epik Babylons anschloß. Bei verkündigenden Thesen ist es einstweilen geblieben; man findet sie in der Zeitschrift für Assyriologie. Der zweite Band seines Werkes „Das Gilgamessepos in der Weltliteratur" soll das näher begründen. —

Die Gegner derartiger vergleichender Studien pflegen es als einen Trumpf auszuspielen: wenn man bei solchen Parallelen näher zusehe, finde man kaum Ähnlichkeit mehr, und die Analogie lasse sich nie bis ins Einzelne verfolgen. Auf diese Weise könnte man aber alle und jede Analogie aus der Welt schaffen, indem man eben statt der Ähnlichkeit Kongruenz und Identität verlangt. Die findet sich freilich nirgends, deshalb aber alle Ähnlichkeiten leugnen zu wollen, wäre armseliger Nonsens. Bei der Gelegenheit kann ich es mir

ch nicht versagen, einem Rezensenten meines Buches „Das philoso-
ische Gespräch von Hiob bis Platon" hier noch einmal zu ant-
orten. C. Ritter schrieb: (Berl. phil. Wochenschr. 1906, 1330) u. a.:
Welch ärmliche Vorstellung von dem Menschen und von Gott,
r ihn geschaffen hat, liegt allen diesen Betrachtungen und Schlüssen
s Verf. zugrunde! Wie unwahr, niedrig und phantastisch zugleich
seine Psychologie. Wo irgend etwas Ähnliches in der Kultur-
schichte hervorgetreten ist, muß Abhängigkeit des einen vom
dern angenommen werden." Es gehörte nicht viel dazu, den Ge-
rten zu widerlegen, was ihn dann zu einer gereizten Duplik in der-
ben Zeitschrift veranlaßte. Da bekam ich die „unwahre, niedrige
d phantastische Psychologie" zum zweitenmal zu hören. Er glaubte
ich damit offenbar besonders schwer zu treffen. Nun, er hat Recht,
bin gewiß kein Psychologe, aber ich wüßte auch nicht, daß ich mir
s jemals eingebildet hätte, ja, daß ich auf diesem Gebiet überhaupt
einen Ehrgeiz besessen hätte. Ich erkenne auf diesem, wie auf
endlich vielen anderen Gebieten meine völlige Nullität unumwunden
. Aber nun fährt er fort, den Satz (S. 1 des Buches) „durch die
schichte der Menschheit geht nur eine Kultur" vom Piedestal
iner Psychologie herab zu kommentieren: „Die Persönlichkeit
rliert dabei alle Bedeutung; der schöpferische Genius wird als bloße
mme in einem Kreuzungspunkt zusammentreffender Wellenberge
r Kulturschwingungen aufgefaßt." Sehr schön, nur vergißt der
zensent eins, daß die Kulturübertragung eben durch die großen
rsönlichkeiten vollzogen wird. Um bei kontrollierbareren Gebieten
bleiben, was hat Gottsched, den manche jetzt nur den Großen
nnten, denn geleistet, das nicht auf Kulturübertragung hinaus-
fe. Winckelmann hat uns hellenische Schönheit, Lessing, Bürger
d Goethe britische Kunstfreiheit vermittelt. Wo immer fruchtbare
d folgenreiche Kulturmischungen stattgefunden haben, waren es
oße Persönlichkeiten, die die wichtige Arbeit verrichteten. Über
e Frage, ob Männer die Geschichte machen oder nicht, wird Rezensent
cht so eilig aburteilen, auf den Standpunkt mittelalterlicher Welt-
roniken oder moderner Bilderbücher für artige Kinder wird er uns
cht zurückschrauben wollen, sondern vorher recht reiflich Taines
a. Lehren in Erwägung ziehen. Wie aber soll der Ansicht von
lmählicher Kulturwanderung eine „ärmliche Vorstellung von dem
enschen und von Gott, der ihn geschaffen hat", zugrunde liegen?

Der Rezensent meint, die Kultur entstehe überall, wo sie erscheint, durch ein neues Wunder, durch göttliche Offenbarung von Neuem. Gewiß ist sie überall göttlicher Offenbarung und uns ein unfaßbares Wunder, aber nicht mehr als jeder Käfer, jedes Blatt, jeder Kiesel. Dennoch ist die deutsche Anakreontik, die deutsche Alexandrinertragödie nicht etwa durch Urzeugung oder eine himmlische Offenbarung, sondern durch Gottsched den Großen und seine löbliche Ehehälfte Leonore Adelgunde, geborene Kulmus nach Deutschland gekommen. Und so in zahllosen anderen Fällen. Aber es will denn doch scheinen, daß die Annahme eines Kulturmittelpunkts, von dem aus das Licht sich radial verbreitet habe, eine durchaus monotheistische Ansicht sei. Von einem Punkt geht das Licht der Welt aus. Ein Schöpfer regiert das Ganze, von einem Zentrum strahlen seine Wirkungen aus. Das scheint doch ein nichts weniger als heidnischer Standpunkt. Was will also Herr Ritter, wo bleibt seine Psychologie; er scheint ein ebenso armseliger Psychologe zu sein, wie ich. Meine Psychologie taugt nichts, aber die seinige ist auch nicht viel besser, wir sind darin beide Sünder und haben uns nichts vorzuwerfen. Im allgemeinen muß man der jetzigen Philologie eine gewisse Kurzsichtigkeit zum Vorwurf machen; die einzelnen Punkte werden erschöpfend behandelt, aber man verliert sich im Kleinkram, die großen Gesichtspunkte fehlen. Es fehlt aber auch der wissenschaftliche Eros, wie könnten sonst z. B. diejenigen, die in der bevorzugten Lage sind, das Material an sprachlichen Kenntnissen zu besitzen, z. B. der wichtigen Frage nach den Einwirkungen des indischen Epos auf Arabien und den Okzident gegenüber kalt und ruhig bleiben? Man verschanzt sich in seinem Gebiet, und in dem festen Bewußtsein, jeden dilettantischen Übergriff auf Nachbargebiete gemieden zu haben, treibt man den wichtigsten Fragen gegenüber Straußpolitik. *τί μοι μέλει τὰ Γύγεω* —. Da steht es um Wincklers Methode doch anders. Mag er hier und da, mag er oft, noch so oft geirrt haben: er hat aber durch den Wagemut, mit dem er eben viele Kulturgebiete übersah und durchforschte, gewaltige Entdeckungen gemacht. Er war es doch, der die Regierungszeit der 7 römischen Könige als eine astronomische Zahl nachwies. Durch dieselbe Methode umfassender Vergleichung gelang ihm ein anderer ebenso gewaltiger Fund; daß nämlich der ptolemäische Kanon durch Nabonassars Kalenderreform bestimmt sei (Winckler, Keilinschr. Bibl. II 274, 290, Ex Or. Lux II 2, 63 A. Jeremias *ATAO*[2] 68 f.).

ese und ähnliche Entdeckungen gelingen dem, der immer in seinen er Pfählen bleibt, nicht, er hat sich dafür freilich auch von niemandem mals eine wissenschaftliche Tollkühnheit vorwerfen lassen, sondern immer hübsch sittsam seine kleine Bahn gegangen. Ohne Toll-ihnheit und Wagemut aber geht es nun einmal nicht in der Wissen-haft; das Vermeiden von Fehltritten ist aller Ehren wert, wer aber rdern und treiben will, muß ein wenig Abenteuerlust mitbringen, id gelegentlich vor einem tollen Streich nicht zurückschrecken. Die yopie war aber von jeher ein Übelstand, der den wissenschaftlichen ortschritt hemmte. *οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδε-ιν, ἄλλα χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον,* grollt schon enophanes, und immer noch stehen sie sich oft feindlich gegenüber *ιὲν Ἀληθείας εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξαι, ταῖς κ ἔνι πίστις ἀληθής.* Aber, um beim Zitieren zu bleiben, „die ahrheit ist größer und mächtiger, als alles, die ganze Erde ruft ich der Wahrheit, der Himmel preist sie" (3 Esra 4,33),

Man darf es, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, wohl ssprechen, daß jede Geschichtsbetrachtung nur eine naturwissen-haftliche sei und umgekehrt. So groß angelegt, um noch einmal zuschweifen, Goethes Aufsatz über die Natur auch ist, er läßt ein enig das Hineinbeziehen des historischen Gebiets vermissen, das ne nicht minder reiche Ausbeute naturbetrachtender Ideen her-geben hätte als das Naturreich im engeren Sinn. Aber es ist dem omo sapiens nun einmal eigen, überall für die trennenden Grenz-heiden mehr Verständnis zu haben als für die verbindenden Gemein-mkeiten, und so wird noch mancher auch mit weniger unzuläng-hen Mitteln unternommene Versuch unser Problem zu lösen, irkungslos verlaufen. Ein anspruchsloser Ansatz wie dieser, wird ine Beachtung finden, aber die Idee kann nicht ruhen, sie ist trieb-äftig und drängt zum Licht, und wenn sie einmal wieder von mandem hervorgezogen wird, dann froelich urstaend!

VI.

Nietzsche und Schopenhauer.

Von

Dr. Michael Schwarz in St. Petersburg.

Es ist vielleicht schon die Zeit, ein objektives und unparteiisches Urteil über Nietzsches philosophische Lehre zu fällen, da uns das ganze, dazu unentbehrliche Material zur Verfügung steht. Nietzsches Nachlaß und sein Briefwechsel (insbesondere mit Erwin Rohde und Peter Gast) gewähren uns einen tiefen Einblick in die Werkstatt seines Geistes und verhelfen zu einem wahren Verständnis seiner philosophischen Bedeutung: es wird klar, daß der philosophische Proteus, für den die meisten Kommentatoren Nietzsche hielten, sich in Wirklichkeit ziemlich unentwegt und ganz konsequent in einer und derselben Richtung entwickelt hatte, so daß die übliche Einteilung seiner geistigen Evolution in drei prinzipiell verschiedene Perioden nicht begründet zu sein scheint, zumindestens aber erheblich reformiert werden muß. Als das entscheidendste Moment aber für die endgültige und objektive Feststellung der philosophischen Position Nietzsches erscheint seine, unlängst veröffentlichte, wenn auch schon vor mehr als zwanzig Jahren verfaßte, Autobiographie[1]), deren Druck nur auf Wunsch seiner literarischen Erben auf eine so lange Zeit hinausgeschoben wurde. Dieses interessante und höchst wertvolle menschliche Dokument ist keineswegs eine gewöhnliche Lebensbeschreibung, vielmehr stellt es eine Geschichte der geistigen Entwicklung Nietzsches dar, seine sozusagen theoretische Autobiographie. Von besonders großem Wert für unsere Aufgabe erscheint hier die Tatsache, daß gleichzeitig mit der allgemeinen Charakteristik seines geistigen „Ichs", Nietzsche selber, mit der ihm eigenen Tiefe und Feinheit der psychologischen Analyse, seine Hauptwerke sehr aus-

---

[1]) „Ecce Homo: Wie man wird was man ist."

ırlich in dem Kapitel „Warum ich solche gute Bücher schreibe" mmentiert. Hierdurch wurde erst möglich, gestützt auf die Ausrungen von Nietzsche selbst, seine philosophische Lehre in ihrer mählichen ununterbrochenen Entwicklung und ihren grundlegenden een nachzuschaffen.

Die Philosophie Nietzsches stand, wie es jetzt allgemein angemmen wird, stets unter dem starken Einfluß Schopenhauers, ch dann noch, als Nietzsche sich offiziell von dieser Philosophie sagte. In der Tat, die ursprüngliche philosophische Lehre Nietzsches, d zwar die von ihm in der „Geburt der Tragödie" entwickelte taphysik der Kunst, ist bloß eine, wenn auch eigenartige, Umbeitung des dritten Buches des Schopenhauerschen Hauptwerkes: ie Welt als Wille und Vorstellung", d. h. seiner Ästhetik. Von den undgedanken dieser letzteren ausgehend, versuchte Nietzsche hopenhauers Nihilismus von innen aus zu überwinden. „Hoch über hopenhauer habe ich die Musik in der Tragödie des Daseins gehört", merkt Nietzsche; und mit diesen Worten charakterisiert er seinen maligen Standpunkt. In der ersten Periode seiner Entwicklung zeptiert Nietzsche Schopenhauers Metaphysik des Willens und seinen ssimismus in ihren Grundzügen. Gleich Schopenhauer ist auch für n die Welt vom Leiden durchdrungen; wenn aber Schopenhauer ei Wege der Welterlösung verkündet: den Weg der Kunst und den r Askese (die ästhetische und moralische Erlösung), lehnt Nietzsche der „Geburt der Tragödie" den zweiten Weg ab. In dem, erst hzehn Jahre später geschriebenen Vorworte zur „Geburt der Tradie" und in einem anderen Vorworte zum selben Werk, das an agner gerichtet war, erklärt Nietzsche ausdrücklich, die Kunst d nicht die Moral sei die wahre metaphysische Tätigkeit des Menschen. dem Nietzsche mit Recht den Widerspruch zwischen der ästhetischen eltanschauung Schopenhauers und seinem Nihilismus zu vermeiden ebt, verwirft er Schopenhauers Lehre von der Mitleidsmoral und ne wenig begründete metaphysische Theorie der Selbstvernichtung s Willens (ethische Erlösung): er sieht die Welterlösung nur in der nst allein und überwindet somit den buddhistischen Nihilismus hopenhauers und seine buddhistische Willensverneinung, welche in r Nirwana ihre Krönung findet. Nach Schopenhauer objektiviert h der Wille in der Welt der Erscheinungen, oder mit anderen Worten r Wille als schöpferische metaphysische Kraft, erzeugt die Welt

zum Zwecke seiner ästhetischen und ethischen Selbsterkenntnis und Selbsterlösung. Für Nietzsche aber ist diese ganze sinnliche Welt der Erscheinungen nur ein ästhetisches Phänomen oder ein Kunstwerk, dazu geschaffen, ihrem Schöpfer, dem „Künstler-Gott" die höchste künstlerische Freude zu gewähren und somit vom Leiden zu befreien. „Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes, farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen" ... „Eine trunkene Lust ihrem unvollkommnen Schöpfer" ... „Wegsehen wollte der Schöpfer von sich, da schuf er die Welt"[2]). Mit diesen Worten, die er Zarathustra in den Mund legt, charakterisiert der spätere Nietzsche seine, in der „Geburt der Tragödie" dargelegte, ästhetische Philosophie. Danach ist es klar, daß „unser empirisches Dasein, wie das der Welt überhaupt, als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen"[3]) ist und folglich „sind wir für den wahren Schöpfer Bilder und künstlerische Projektionen"[4]). Wir und unser ganzes Leben sind ein künstlerisches Werk und darin liegt unsere wahre Würde und Bedeutung[5]). Der Mensch und sein Leben sind nur ein ästhetischer Akt. Wenn also die Vernunft, wie Schopenhauer lehrt, die Welt nicht zu rechtfertigen vermag, wenn sie in derselben mehr negative als positive Seiten findet und infolgedessen das Leben verurteilt, so daß eine rationelle Kosmodicee unmöglich wird, kann doch nach Nietzsche das Leben ästhetisch gerechtfertigt werden: eine ästhetische Kosmodicee ist wohl denkbar.

Die darauf folgende, sogenannte mittlere Epoche seines Schaffens wird gewöhnlich, ganz unbegründeterweise, wie wir bald sehen werden, als die „positivistische" bezeichnet. In Wahrheit steht auch diese Epoche zweifelsohne unter dem Einfluß von Schopenhauer: gerade das Hauptwerk dieser Periode, „Menschliches, Allzumenschliches" verhält sich echt schopenhauerisch — äußerst skeptisch zur Vernunft. Nietzsche wird nicht müde, wiederholt auf das Alogische, Irrationale des gesamten menschlichen Lebens und selbst auf die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur wahren Erkenntnis hinzuweisen; streng genommen, muß man sich nach der Meinung des damaligen Nietzsche,

---

[2]) „Also sprach Zarathustra". Taschenausgabe S. 41.
[3]) „Geburt der Tragödie" S. 67.
[4]) Ibid. S. 77.
[5]) Ibid. S. 77.

diesem Standpunkte gemäß, überhaupt aller Urteile enthalten[6]). Ferner nimmt er in vollständiger Übereinstimmung mit Schopenhauer an, die bereits gekennzeichnete Unzulänglichkeit unserer Vernunft sei dadurch bedingt, daß letztere bloß ein Mittel, ein Werkzeug unseres Willens ist[7]). Daraus folgt, daß Nietzsche während dieser pseudo-positivistischen Epoche sich in Wirklichkeit noch nicht ganz vom Primat des Willens befreit hatte. Selbst in der dritten und letzten Periode seiner philosophischen Tätigkeit, wo sein Denken die höchste Reife, Tiefe und Selbständigkeit erreicht, selbst dann, stellt seine philosophische Lehre nichts anderes dar, als eine eigenartige Umbildung oder, wenn man will, eine weitere Entwicklung des zweiten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“, d. h. der Metaphysik des Willens bei Schopenhauer. Und in der Tat, in den Werken, welche dieser Periode seines Schaffens angehören („Also sprach Zarathustra“, „Genealogie der Moral“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Der Wille zur Macht“), wird der Versuch gemacht, den Willen zur Macht (so nennt nunmehr Nietzsche Schopenhauers „Willen zum Leben“) zum Universalprinzip zu erheben. Wer aber das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ aufmerksam gelesen hat, der weiß, daß diese Neuerung Nietzsches durchaus nicht so originell ist, als wie es vielleicht ihrem Autor erschien. Schopenhauer spricht allerdings überall „vom Willen zum Leben“, er schließt aber in diesen Ausdruck, vielleicht unbewußt, auch den Willen zur Macht ein, als eines der wichtigsten Mittel zur Erreichung seiner Ziele. Im zweiten Buche seines Hauptwerkes hebt Schopenhauer wiederholt hervor das Vorhandensein eines beständigen inneren Kampfes und eines Wettstreites zwischen den verschiedenen Erscheinungen des Willens auf allen Stufen seiner Objektivation. Das Wesen dieses Kampfes und Wettstreites, welchen man noch Schopenhauer in der ganzen Natur verfolgen kann, besteht darin, daß ein und derselbe, in allen Ideen sich äußernde Wille, zu einer höheren und immer höheren Stufe der Objektivation strebt[8]). Um sein Ziel zu erreichen, „gibt der in allen Ideen sich objektivierende eine Wille . . . die niederen Stufen seiner

---

6) „Menschliches, Allzumenschliches“ (Ausgabe 1899) §§ 31, 32 Bd. II, 48—49.

7) Ibid. §§ 9, 16, 18, 32, Bd. II, 23—24, 32, 34—36, 49.

8) Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Reclamausgabe Bd. I S. 205.

Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, auf, um auf einer höhere desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf: die höher Idee oder Willensobjektivation kann nur durch Überwältigung de niedrigeren hervortreten"[9]). Wir sehen also, daß Nietzsches „Wil zur Macht" oder dessen „Kampf um die Macht" schon bei Schoper hauer bis zu einem gewissen Grade vorgebildet war. Nietzsche ha nur, wie schon Riehl bemerkt, Schopenhauers Willen zum Leben au einem metaphysischen in ein biologisches Prinzip verwandelt un dieses mit Eigenschaften versehen, die offenbar dem Darwinismu entnommen sind. Erwähnen wir noch, daß Schopenhauer geradez behauptet, daß der Wille in seinem Streben „viel weiter geht als de einfache Selbsterhaltungstrieb", da er fortwährend mit einer un ersättlichen Gier die möglichste Steigerung seiner Macht und Kraf verfolgt[10]), so wird es klar, daß es Nietzsche nur noch wenig zu tu übrig blieb, um im Anschluß an Schopenhauer den „Willen zur Macht" zum Universalprinzip aller Dinge zu erheben. Und so ist die Lehr Nietzsches, auch in der letzten Periode seiner philosophischen Tätig keit, als eine eigenartige Umgestaltung der Lehre Schopenhauers vor Willen aufzufassen: das Wesen dieser Umbildung besteht nun darin daß Nietzsche die Lehre vom Willen nicht mehr metaphysisch, sondern empirisch begründet.

Aus dem Vorhergesagten ersehen wir aber, daß Nietzsches geistig Evolution sich in steter Abhängigkeit von Schopenhauer vollzog was auch seinen philosophischen Ansichten im Verlauf seines ganze Schaffens eine gewisse Einheit und Kontinuität verleiht: als Schopen hauers Schüler entnahm ihm Nietzsche auch sein Hauptthema, un zwar: das Problem vom Werte des Lebens. Während aber Schopen hauer keine genügend starken und zornigen Ausdrücke findet, un das Leben als Quelle des Bösen und des Leidens zu verurteilen un die endgültige Erlösung vom Leben nur in der Willensverneinun sieht, verteidigt Nietzsche, im Gegensatz zu ihm, das Leben mit fas derselben genialen Leidenschaft und Energie, man könnte sagen Nietzsche nehme das Leben gegen Schopenhauer in Schutz. Die Biodice d. h. die Rechtfertigung und Verklärung des Daseins, das ist de zentrale Punkt, in welchem alle Fäden der philosophischen Lehr

---

[9]) Ibid. S. 206.

[10]) Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II S. 411—412.

ietzsches zusammentreffen, das ist die Grundmelodie, welche ır in verschiedenen Tonalitäten fortwährend in all seinen Werken ıklingt. Nietzsche begründet allerdings diese Verklärung und Rechtrtigung des Lebens seinem jeweiligen philosophischen Standpunkt tsprechend: in der ersten Periode — ästhetisch metaphysisch, in r dritten — ästhetisch — naturalistisch; das Thema selbst, d. h. e Biodicee, bleibt jedoch unverändert. Wir haben also bei Nietzsche, r allgemein verbreiteten Meinung entgegen, es tatsächlich nicht it drei, sondern mit zwei deutlich gekennzeichneten Perioden zu n, denen ihrerseits zwei, ihrem Inhalte nach sehr ähnliche, nur ırch die Art der Begründung voneinander verschiedene, Weltıschauungen entsprechen. Diese beiden Weltanschauungen beichnet Nietzsche bekanntlich als dionysische; er symbolisiert hierit, nach dem hellenischen Vorbilde, in der Gestalt des Dionysos e unbedingte Bejahung des Lebens.

Daß wir hier auf dem richtigen Wege sind, das bezeugt Nietzsche lbst, hauptsächlich in seiner Autobiographie: nennt er doch „die ›burt der Tragödie", mit welcher er seine literarische Laufbahn erfnet, und wo zuerst die „dionysische Lebensbejahung" hervortritt, ine „erste Umwertung aller Werte"[11]. So weist Nietzsche selbst ıf die innere Verwandtschaft hin, welche zwischen seinem ersten und inem letzten, bekanntlich unvollendet gebliebenen Werke („Die ımwertung aller Werte") besteht. Wenn die dionysische Lebensejahung mit all ihren negativen und positiven Seiten schon in der Geburt der Tragödie" verkündet wird, so sollte auch das letzte ierte) Buch „der Umwertung aller Werte", von dem nur einzelne ragmente erhalten sind, als „Dionysos oder die Philosophie der vigen Wiederkunft" betitelt werden; auch hier wird, wenn auch auf euem Boden und aus anderen Gründen, die dionysische Bewertung s Lebens oder um mit Nietzsche zu sprechen: das „freudigste, berschwänglich-übermütigste ‚Ja' zum Leben"[12] mit allen seinen ırchtbarsten und fragwürdigsten Seiten aufs neue gepredigt. Ferner ı „Wagner in Bayreuth", wie auch im „Schopenhauer als Erzieher", . Werken also, die auch der ersten Periode seines Schaffens anhören, entwirft Nietzsche, laut seiner eigenen Aussage („Ecce

[11]) „Götzen-Dämmerung", S. 350.

[12]) „Ecce Homo" (Taschenausgabe), Bd. 11 S. 323.

Homo"), das Bild eines dionysischen, dythirambischen Künstlers und eines dionysischen Philosophen. „In allen psychologisch entscheidenden Stellen" im „Wagner in Bayreuth" darf man, bemerkt Nietzsche, „rücksichtslos meinen Namen, oder das Wort ‚Zarathustra' hinstellen, wo der Text das Wort ‚Wagner' gibt"[13]), denn „das ganze Bild des dythirambischen Künstlers ist das Bild des präexistenten Dichters des Zarathustras mit abgründlicher Tiefe hingezeichnet"[14]). Es scheint, fährt Nietzsche fort, daß „Wagner sich in dieser Schrift nicht wiedererkannte"[15]).

Wenden wir uns aber jetzt dem Hauptwerke Nietzsches „Also sprach Zarathustra" zu, so stellt sich, laut seiner Behauptung, heraus, daß Zarathustra selbst ein dionysischer Mensch ist („dionysischer Unhold", wie er sich scherzhaft ausdrückt). Mit vielen Zitaten aus „Zarathustra" versucht Nietzsche in seiner Autobiographie die zweifellose Verwandtschaft zwischen der Psychologie Zarathustras und der des dionysischen Menschen festzustellen[16]). Wenn auch Zarathustra, nach seiner eigenen Erklärung, „die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat"[17]) indem er als Verkünder der Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens mit allen seinen traurigen und furchtbaren Seiten auftritt, so findet er „trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft"[18]). Und noch mehr, dem Leben, wie es ist, dem alogischen, amoralischen, gottlosen Leben sagt Zarathustra sein unbedingtes „Ja" und „Amen". Er lehrt das Schicksal lieben, wie es auch sei, amor fati, — das ist das Wesen der Lehre Zarathustras. Darum sagt er auch: „in alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen"[19]), und das ist eben die dionysische Wertung des Lebens, argumentiert Nietzsche. Es bleibt uns nur übrig, hinzuzufügen, daß nach Nietzsches Erklärung die Grundkonzeption des Zarathustra keineswegs die Idee des Übermenschen ist, wie es allgemein angenommen wird, sondern die Idee der ewigen Wiederkunft aller Dinge, diese höchste Form der

---

13) Ibid. S. 326.
14) Ibid. S. 326.
15) Ibid. S. 326.
16) „Ecce Homo" S. 354—357
17) Ibid. S. 356.
18) Ibid. S. 356.
19) Ibid. S. 357.

Lebensbejahung, die überhaupt erreicht werden kann[20]). Die Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens, die im „Zarathustra“ als poetischer Mythos, als lustvolle Vision verkündet wird, sollte auch die Krönung seiner philosophischen Lehre werden. Es bestand die Absicht, dieselbe in dem vierten Buche „der Umwertung aller Werte“ systematisch zu begründen und zu entwickeln. Wer freudevoll diese Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens (deren Richtigkeit Nietzsche aus dem Prinzip der Erhaltung der Energie folgert), akzeptiert, der bejaht auch das ewige Leben und erreicht mithin den höchsten Punkt der Lebensbejahung, welche Nietzsche in der Gestalt des Dionysos symbolisiert. Wenn aber die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen als Zentralidee im „Zarathustra“ erscheint, so kann doch nicht bestritten werden, daß gleichzeitig mit ihr dort auch die Idee des Übermenschen verkündet wird, was eben zum unvermeidlichen Konflikt führt: ist doch die Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens logisch durchaus unvereinbar mit der Idee einer kontinuierlichen, fortschreitenden Bewegung, als deren Grenzpunkt der Übermensch erscheint. Nietzsche sucht diesen unversöhnlichen Widerspruch, der das Zarathustrabuch kennzeichnet und so die Einheit desselben stört, in seinem letzten Werke („der Wille zur Macht“) zu beseitigen; freilich bleibt auch hier der Gedanke des Übermenschen erhalten, ist jedoch, zwecks Vermeidung des oben erwähnten Konflikts mit dem Gedanken des ewigen Kreislaufs, einer erheblichen Änderung unterworfen. In der Tat im „Zarathustra“, in dieser „Bibel des ewigen Kreises“ ist der Übermensch noch als Exemplar einer Überart gedacht, der nur im Wege der natürlichen Zuchtwahl entstehen kann, im „Willen zur Macht“ aber wird dieser Übermensch durch den „höheren, stärkeren Typus-Mensch“ ersetzt, unter welchem nunmehr nicht die Entstehung einer neuen Überart, sondern die Veredlung der bestehenden Menschenart verstanden wird. In dieser Periode seiner Entwicklung sagt sich Nietzsche vom evolutionistischen Naturalismus (Darwinismus) los, und verwirft die Idee des biologischen Fortschrittes als eine falsche. Er glaubt schon nicht mehr an die Möglichkeit der Entstehung des Übermenschen im Wege der natürlichen Zuchtwahl: der Mensch, behauptet er schon im „Antichrist“, „ist das Ende der Entwicklung“ (im „Zarathustra“ hieß es noch: „der Mensch ist kein Ende“). Wenn aber früher der

[20]) Ibid. S. 345.

Übermensch nur durch die natürliche Zuchtwahl entstehen konnte, entsteht dieser „höhere Typus“ nur durch eine eigenartige, man könnte sagen, geistige Auslese. Die Idee der ewigen Wiederkunft wird, im Moment ihrer Entstehung im Bewußtsein der menschlichen Gattung, als „großer, züchtender Gedanke“ wirken, und als eine Bürgschaft für den Übergang zu einem „stärkeren Geschlecht“ erscheinen. Die „Schwachen“, argumentiert Nietzsche, werden den Gedanken der ewigen Wiederkunft ihres Lebens mit all seinen Leiden und Entsagungen nicht ertragen können, ihn als Fluch empfinden und zugrunde gehen; nur die „Starken“ werden imstande sein, diesen verhängnisvollen und schrecklichen Gedanken vom ewigen Kreislauf des Lebens zu ertragen, und ihr bisheriges Leben nicht nur freudig gutheißen, sondern auch die ewige Wiederkunft dieses Lebens ersehnen[21]). Nur sie werden die Idee des ewigen Kreislaufs gewissermaßen, als eine ethische Maxime ausnützen können: der Ewigkeit unseres Lebens und der ewigen Wiederholung unserer Taten eingedenk, werden sie mit allen Kräften danach streben, den Stempel der Ewigkeit ihrem Leben aufzudrücken und es wiederholungswürdig und wünschenswert zu gestalten. Dieser Gedanke wird sie gleichsam verwandeln und umbilden, denn bei der Bewertung jeder ihrer Handlung werden sie eindringlich ihr tiefstes und echtestes Selbst befragen: „Ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?“ und diese Fragestellung wird sie veranlassen, einen ewigen Inhalt, einen ewigen, unvergänglichen Wert jedem Moment ihres Lebens zu verleihen und seine ewige Wiederkunft zu ersehnen, „Non alia sed haec vita sempiterna“. Somit wird hier die Idee des ewigen Kreislaufs zum Werkzeug einer eigenartigen geistigen Auslese: einerseits verurteilt dieselbe die „Schwachen“ zum Aussterben, anderseits erzieht sie und bildet um die „Starken“, indem sie ihnen das Abbild der Ewigkeit ihrem Leben aufzudrücken hilft. Mit seinem geistigen Auge sieht schon Nietzsche, wie, dank der züchtenden Kraft der Idee der ewigen Wiederkunft, dieser neuen Form des Unsterblichkeitsglaubens, von Zarathustra als eine Art freudigen Mythos verkündet, eine mächtige Generation heranwächst und wie aus ihrer Mitte, wenn auch in einer fernen Zukunft, der „Übermensch“[22])

---

[21]) „Der Wille zur Macht“ (Taschenausgabe), Bd. IX S. 52—53.

[22]) Dem Begriff des Übermenschen wird hier, wie aus dem Vorhergesagten folgt, nur eine relative Bedeutung beigemessen, weil hier nicht die Hervor-

tsteht. Dieser „Übermensch“ wird auch das Leben mit all ner Unlogik, Amoralität und Gottlosigkeit freudig gutheißen; sich n jedem Pessimismus und Nihilismus lossagend, wird er die eit mit einem Blick voller Liebe, Wohlwollen und Dankbarkeit assen, ihre Vollkommenheit verkünden und dem ganzen Sein t all seinen Freuden und Leiden ein unbedingtes „Ja“ sagen.

Der Glaube an die ewige Wiederkunft des Gleichen ist das einzige ttel den Übermenschen zu schaffen, und nur der Glaube an die Enthung des Übermenschen hilft seinerseits die Idee des ewigen Kreisifs auszuhalten. So verflechten sich bei Nietzsche seine beiden rundideen, sich gegenseitig unterstützend[23]).

Nach dieser Analyse der Werke Nietzsches können wir jetzt schon it voller Sicherheit behaupten, daß seine ganze philosophische itigkeit eine ununterbrochene Bearbeitung eines und desselben auptthemas darstellt, und zwar: der Rechtfertigung des Lebens seinem ganzen Umfange: „ohne Abzug, ohne Ausnahme und ohne uswahl“. Eine solche Vergöttlichung des Daseins, eine solche „Region des Lebens“ war, nach Nietzsche, nur den Griechen eigen und nd ihren Ausdruck im Kult des Dionysos, in den dionysischen ysterien. Dies ist der Grund, warum Dionysos für Nietzsche als

---

ingung eines Übermenschen als Überart gemeint wird, sondern nur eine ichtung und Schaffung des „höherwertigen“ Typus — Mensch aus der genwärtigen Art heraus. Dieser „höhere Typus“ könnte nach Nietzsche ır „im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit als eine Art Übermensch“ beichnet werden.

[23]) Es ist nicht ohne Interesse, hier zu bemerken, daß sogar die Lehre n der ewigen Wiederkunft, welche Nietzsche als die „höchste Formel der bensbejahung“ bezeichnet, bereits bei Schopenhauer vorgebildet war. Im Buche des 1. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“ finden wir lgende charakteristische Stelle: „Ein Mensch, der . . . seinen Lebenslauf, e er ihn bisher erfahren . . . von immer neuer Wiederkehr wünschte, und ssen Lebensmut so groß wäre, daß er gegen die Genüsse des Lebens, alle Behwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf hme; ein solcher stände ‚mit festen markigen Knochen auf der wohlründeten dauernden Erde‘ und hätte nichts zu fürchten . . . Dies ist . . . . r Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.“ (Reclamısgabe S. 370, 371, 372.) Daraus ist ersichtlich, daß das, was für Schopenhauer oß eine flüchtig hingeworfene Hypothese war, welcher er keinerlei Bedeutung imaß, bei Nietzsche zum Kern seiner philosophischen Lehre wurde. Auf esen Zusammenhang wurde zuerst von Krusius hingewiesen (siehe „Erwin ohde“, Anmerkung zu S. 187).

das Symbol der unbedingten Lebensbejahung erscheint, warum er seine Bewertung des Lebens als eine dionysische bezeichnet, warum er, endlich, diese Bewertung, der heutigen entgegenstellt, die, seiner Meinung nach ihren deutlichsten Ausdruck in der lebensfeindlichen Ethik des Christentums gefunden hat. Daraus geht auch seine schonungslose Kritik der gegenwärtigen, speziell der christlichen, Moral hervor. Diese Kritik wurde nicht etwa aus rein theoretischen Erwägungen unternommen, sondern im Interesse des mächtigen und kraftvollen Lebens, im Interesse seiner Fülle und Schönheit. Unsere gegenwärtige christliche Moral verleumdet, seiner Meinung nach, das Leben, um es im Namen eines jenseitigen lebensfeindlichen Ideales zu verneinen und damit die eigentlichen Grundlagen des Daseins zu untergraben. Und darum schlägt er denn auch vor, alle gegenwärtigen lebensfeindlichen, der christlichen Ethik entstammenden, moralischen Werte in dionysische, d. h. in lebensbejahende umzuwerten. Der christlichen Moral mit ihrer Lehre von der Selbstentsagung und Selbstentäußerung, welche Nietzsche für das größte Verbrechen gegen die menschliche Natur hält, stellt er seine dionysische, lebensbejahende Ethik entgegen, die aus dem Überfluß der Lebenskräfte entstanden ist. Denn nur bei überströmender Gesundheit, bei übergroßer Lebensfülle („Neurose der Gesundheit", wie es Nietzsche nennt), entsteht eine Art Extase, wo selbst der Schmerz als Stimulans wirkt und wo auf dem Boden dieser eigenartigen „Psychologie des Orgiasmus" nicht nur die einfache Lebensbejahung als solche, sondern auch der bacchantische Lebensrausch möglich wird.

Nietzsche ist, wie schon Joel bemerkt[24]), ein Bacchant, wie ihn die Weltgeschichte noch nicht kannte: in seiner aufrührerischen Seele geht ein fortwährender Stimmungswechsel vor sich, eine ewige Ebbe und Flut. Die höchste Seelenspannung, der orgiastische Rausch, wo die höchste Freude gleichsam den Schmerz gebiert, und das tiefste Leiden seinerseits die höchste Freude erzeugt, — diese „wundersame Mischung und Doppelheit in den Affekten", so charakteristisch für den dionysischen Zustand, das ist das wahre und echte Element der Nietzscheschen Seele, das Geheimnis seiner Persönlichkeit und das Grunderlebnis, dem seine Philosophie entquillt. Nietzsche ist der auferstandene Dionysos.

[24]) Joel: „Nietzsche und die Romantik" S. 90.

VII.

L' Oriente e le Origini della Filosofia Greca.

Von

Alessandro Chiapelli,

professore emerito della R. Università di Napoli.

Quando noi ci domandiamo per quale procedimento e per virtù quali coefficienti storici sia sorta la filosofìa greca, e quali sieno ate, quindi, le attinenze di essa, nelle origini sue, colla cultura oriene, dobbiamo tener lontano dalla nostra mente il pregiudizio che tale quesito, in qualunque modo si risolva, comprometta o dimiisca la originalità ed il valore di questa grandiosa opera del penro che è la filosofìa ellenica. Soltanto da uno spirito perfettamente uilibrato in tutte le sue attitudini, armonioso insieme e libero, teva nascere una così alta virtù di speculazione filosofica, e questa eare quelle possenti e originali concezioni dei grandi sistemi che no come altrettante opere d'arte del pensiero nei secoli. Nè si deve edere, secondo altri ha fatto di recente, che un tale quesito sia ioso, perchè gli impulsi esterni non ci possono dare ragione del lore immanente e permanente di questa monumentale costruzione l genio greco. Quando noi intendiamo per mezzo della critica orica di risalire alle origini di un gran fatto, noi facciamo come i rimonta alle scaturigini prime d'un fiume, e ne va a ricercare sorgenti iniziali nelle profonde ombre delle foreste montane[1]). nza questa indagine, vano sarebbe il tentare di determinare il rso, la direzione, la natura, la stessa virtù fecondatrice di questa rrente fluviale. Questo camminare a ritroso che fa la critica storica, costituito da una serie d'indagini e di ragionamenti per impadronirsi quel complesso di coefficienti storici, onde ha avuto non già sua virtù intima ma la ispirazione iniziale, e quindi la fisionomia pro-

[1]) Gomperz, Griechische Denker. 2. Aufl. 1903 I p. 3 sgg.

pria, una grande creazione spirituale, o si tratti dell' arte o dell' opera del pensiero.

Cetto, fu grandemente benemerita quella scuola o direzione di critica storica che, dal Lobeck al Grote e allo Zeller, rimuovendo gli antichi e, spesso, fantastici ravvicinamenti della sapienza orientale, mal conosciuta allora, alla filosofia e cultura ellenica pose in più chiara luce l'originalità incontestabile del pensiero greco. Ma non si potrebbe escludere che a dare a cotale reazione critica contro eruditi come il Roeth, il Gladisch, il Teichmüller, lo Schroeder ed altri, un tono talora acre ed animoso e uno spirito troppo esclusivo e negativo, non abbia conferito anche quel supposto irragionevole che il significato della filosofia greca nella storia del mondo sia indissolubilmente legato alla dimostrazione della sua assoluta autoctonìa. A molti piace considerare lo svolgimento filosofico ellenico come alcunchè, per così dire, di autonatico e diretto da una legge inerente fin dagli inizî alla natura dello spirito greco, non perturbata mai da influssi esterni come avvenne alla cultura romana, deviata, ad un certo punto del suo svolgimento, dalla infusione dell' ellenismo nel mondo latino. E piace ancora che, à completare la visione del quadro, il pensiero greco fino dalle origini sue si annunzî immune da ogni impulso che gli potesse venire da dì fuori, cioè dai contatti coì popoli circostanti, e segnatamente dell' Asia. Se non che questo supposto isolamento non corrisponde ai resultati delle ricerche più sicure e più recenti, e l'hortus conclusus degli esclusivi ellenisti si è ormai aperto per mille vie, dinanzi agli occhi della nuova critica storica, ai molteplici influssi asiatici. Come le ricerche del Wendland, del Reizenstein, del Cumont, del Dieterich, del Clemen e di tanti altri hanno posto in evidenza il nuovo soffio che dall' oriente spirò sul terreno greco nel periodo ellenistico, così par verosimile che alcunchè di analogo avvenisse anco nel periodo delle origini della riflessione filosofica greca; se poniamo mente alla natura e allo spirito di quel popolo da Platone chiamato *φιλομαθές*, cioè curioso e vago di apprendere, e avido di conoscere, che nel periodo eroico e mitico si era, per così dire, impersonato nella figura di Odisseo, di colui „che di molti uomini vide i costumi e conobbe la mente", e che Erodoto poi riprodusse nella figura di Solone dinanzi a Creso come animato dallo spirito di ricerca (*θεωρίης εἵνεκεν*).

Se non che i termini storici della questione sono oggi profonda-
ente mutati: perchè le relazioni iniziali tra la filosofìa greca e
ORIENTE vanno ricongiunte ad una serie di fenomini congeneri,
nuti in maggior luce dalle scoperte e dalle indagini degli ultimi
cennî sulle forme arcaiche dell' arte protoellenica e preellenica,
oè dell' età micenea e premicenea, sui miti e i culti della primitiva
ligione greca, e sulle prime manifestazioni della cultura scientifica
quel popolo, veduto nelle relazioni sue antiche coll' Asìa e colla
lle del Nilo. I segni dei rapporti fra l'Egitto e il mondo egeo
sultano dai testi geroglifici della diciottesima dinastìa, e dai bas-
rilievi delle tombe tebane: come, d'altra parte, oggetti ed idoli
provenienza egìzia sono stati trovati a Micene, nell' Heraion
Argo, in Creta, e statuette d'Iside nelle più antiche tombe
Eleusi[2]. Quanto alle infiltrazioni orientali ed egìzie nell' antica
ligione ellenica, basta ricordare l'affinità dell' Afrodite greca
ll' Astarte Fenicia e l' Ishtār assiro — babilonese e del
o amante Adonis — Thammuz; la parentela, ora bene illustrata
ecialmente dal Foncart[3]), della Demeter eleusinìa colla Iside
izìa, e del Dionysos tracio coll' egìzio Osiride (già nota ad Erodoto);
rinfrangersi molteplice della grande divinità femminile asìatica,
olpita dagli Hetêi nei fianchi della montagna di Sipilos nell' Ana-
lia, in molte e variè forme, sulle coste dell' Asìa Mìnore, nelle isole
ee e nella Grecia Continentale, sotto i nomi diversi di Ma, di
ybele frigia[4]), di Rhea, della Magna Mater, della Bendis tracia e
sì via. Tutto questo e altro sta a dimostrare che nell' Ellade fino
i più antichi secolì della sua cultura mediterranea erano penetrati
ementi religiosi di culti orientali, e con essi i primi semi di un pen-
ero ancora avvolto nella forme mìtiche e rappresentative. Se,
unque, alla grandezza dell' arte ellenica e alla originale intuizione
lla natura che sta al fondo dei miti grecì nulla toglie che motivi
l elementi fossero, nell' uno e nell' altro campo, venuti in prìma dai
ntatti coi grandi centri d'irradiazione della civiltà orientale, la

[2]) Fimmen, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur
909 p. 58. gj. Foucart, Les Mystères d'Eleusis. Paris 1914 tutto il Cap. I.

[3]) Foucart, op. cit. 1914 p. 40 segg. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 1907;
oblet d'Alviella, Eleusinia 1903 p. 73.

[4]) Matar Kubîle in una iscrizione frigia interpretata dal Ramsay
ournal of Hellenic Studies V p. 246.

Mesopotamia e la valle del Nilo, come tutti oramai debbon riconoscere, una consimile misura dev' essere logicamente applicata anche ai rapporti del primo pensiero filosofico greco colla cultura dei popoli asiatici, e colla religione egizia: pur tenendo conto del fatto essenziale che la filosofia fiorisce in una età in cui la civiltà ellenica è già adulta e preparata a questa superiore manifestazione dello spirito. Egli è che i semi della cultura portati pel tramite dell' esteso commercio, le cui vie furoro sempre veicoli di comunicazioni intellettuali, trovavano già nell' Ellade, coloniale dapprima e continentale più tardi, un terreno mirabilmente propizio e fruttifero a questa nuova fecondazione straniera, senza la quale quelle felici disposizioni native sarebbero rimaste probabilmente inoperose.

Giova, pertanto, in primo luogo richiamare i periodi e le forme storiche principali della questione, per vederne meglio i termini odierni e gli elementi nuovi che possano avviarla ad una risoluzione criticamente più sicura. Ora non v'ha dubbio che a chi guardi il complesso delle testimonianze storiche, lungo l'antichità classica e cristiana, intorno ai rapporti tra la filosofia greca e il mondo orientale, quelle testimonianze crescono di numero e di determinatezza quanto più si scende nella corrente dei tempi. Se più volte Erodoto, Platone ed altri più antichi scrittori ci parlano d'una supposta derivazione della religione o della matematica greca dall'Egitto, nulla sembra essi sappiano dei viaggi dei filosofi greci e dei loro rapporti colla terra dei Faraoni e coll' Oriente. Solo dopo il terzo Secolo questa opinione appare anche fra i greci, e molto più chiara si delinea nel periodo alessandrino, quando il pensiero greco entra in contatto colla cultura Orientale, e i giudei ellenisti, specialmente d'Alessandria, come i sacerdoti egizi sotto i Tolomei, accreditano l'opinione che i loro libri sacri fossero le fonti originali onde fluì la sapienza greca. La quale opinione trovava il terreno favorevole fra i greci d'un tempo in cui la originalità filosofica decaduta e tutte le tendenze sincretistiche del tempo facevano sentire più vivo il bisogno di ricongiungere le dottrine elleniche ad una rivelazione e ad una sapienza riposta ed arcana come quella orientale, che assumeva agli occhi loro un carattere augusto e venerando[5]). La rassomiglianza di certe dottrine

[5]) V. per tutti il Wendland, Die Hellenistische-Römische Kultur 2. und 3. Aufl. Tübingen 1912 p. 127 segg. Cumont, Religions Orientales 2 p. 240 segg.

ebbe allora credito e diffusione alla leggenda suì vìaggì degli an-
chi fìlosofì in lontane regìoni; riflesso e riprova di quel sincretismo
osofìco religioso che domina in tutto il lungo periodo ellenistico. Per
poste ragioni più tardi i polemisti pagani contro il Cristianesimo,
Celso a Gîuliano, e gli Apologisti e i Padri Alessandrini, si appro-
iarono questa idea: gli uni onde dimostrare che quanto la dottrina
istiana aveva di meno spregevole doveva essere eredità della sa-
enza greca o adulterazione della cultura classica: gli altri per ricer-
re nel mondo pagano gli antecedenti, la preparazione della rivela-
one cristiana, gli *σπέρματα τοῦ λόγου*, come Giustino e Clemente
chiamano; ovvero per dimostrare che la fìlosofìa greca derìva
ll' Antico Testamento, o che, come aveva già detto il neopitagorico
umenio, Platone non è altro che un *Μουσῆς ἀττικίζων*[6]).

Ora la critica moderna ha esclusi per sempre i pretesi rapporti
lla scienza greca con Mosè e i Profeti, la supposta dipendenza del
meo dal Pentateuco: fin da quando la interpretazioni delle ìscri-
oni geroglifiche e delle cuneiformi rivelarono i misteri di due cìviltà
n più antiche, l'egìzia e l'assiro — Babilonese, e la scoperta del
nscrito, rivelatrice della parentela glottologica ed etnica indo-
ropea, allargava l'orizzonte della Storia e illustrava una civiltà
n più affine all' ellenica che non l'antico Israele. Se non che l'India
troppo lontana storicamente dalla Grecìa, e i rapporti sicuri con
sa non cominciano che all' età di Alessandro e dei Dìadochi. Noi
otremmo anche ammettere una penetrazione d'idee brahmaniche e
ddhìstiche nel Cristianesimo nascente, e per la diffusione della
tteratura Buddhìstica al tempo di Cristo, quale resulta dalle iscri-
oni d'Asoka e dalle recenti scoperte di traduzioni nei dialetti del-
mpero Parto: penetrazione possibile per le antiche vìe commerciali
e congiungevano l'India alla Palestina, e per altre condizioni
trinseche bene illustrate, fra gli altri, dall' Edmunds. Ma cìnque
coli innanzi anche queste vie di comunicazioni mancavano. Invece
erano altri due centri coi quali pare storicamente più dimostrato
contatto della Grecia, e sulla cui civiltà la scoperta della lingua
roglifica e della lingua Zenda ha sparsa una luce più chiara: da
 lato, l'Egitto dopo Psamanetico alla metà del settimo secolo diretta-

6) Numen. Fragm. 13 Thed. (cf. Clemen. Strom. I 8, 5 Stählin).

mente aperto al commercio greco, segnatamente degl' Ioni dell' Asia Mînore e dell' isole egee, ma, senza dubbio, in rapporto più indiretto colla cultuta ellenica, e non solo per mezzo dei Fenici, già da molti secoli, come provano le scoperte archeologiche di Micene e di Cnosso, la stessa arte cipriota e alcuni miti proto-ellenici: dall' altro, l'Asiria dopo Ciro confusa colla Persia, che traverso alla Frigia, e la Lidia spiegava la sua azione sulle colonie greche dell' Asia Minore nell' arte, nelle forme del culto, in alcune intuizioni religiose, e sopratutto nelle conoscenze astronomiche ed astrologiche. Non fa meraviglia, quindi, che circa la metà del secolo scorso risorgesse, sulle orme della simbolica del Creuzer, l'antica ipotesi della origine della filosofia greca dall' Oriente, principalmente sostenuta dal Roeth, che, colla sua critica spesso poco cauta e troppo fantasiosa, cercava le tracce della religione Zoroastrica in Democrito e in Platone, in altri filosofi quelli della religione egìzia; e dal Gladisch che tentava un sistema più comprensivo, in cui cinque dei grandi sistemi presofistici si dovevano riscontrare con altrettante forme di dottrine Orìentali[7]). Se non che questi tentativi ebbero poca fortuna perchè scarso era il materiale e mal sicuro il fondamento su cui con troppa fiducia edificavano i due dotti tedeschi. E d'altra parte lo svolgimento e il fiorire degli studi filologici e storici, e la maggior conoscenza dell' antichità classica, determinava una non illigittima resistenza a questi ravvicinamenti orìentali in nome della originalità assoluta della cultura e della filosofia greca: e i nomi del Lobeck, del Preller, del Welcker, dello Schoemann, del Ritter, del Ianet, dello Zeller (il più autorevole e costante difensore dell' assoluta indipendenza della filosofia ellenica) fino al Rohde, al Burnet[8]), al Milhaud[9]), rappresentano questa tendenza in quello che ha di ragionevole e d'inconstetabile, e in quello che anche ha di esclusivo e di eccessivo. Codesta reazione critica, alla quale si ricongiungono anche oggi orìentalisti come il Deussen ed ellenisti come il von Armin, che sono fra i più recenti e valenti espositori della filo-

---

[7]) Roeth, Gesch. unserer abendländ. Philos. 2 Bde. Mannheim e del Gladisch una serie di memorie che va dal 1841 al 1866, 1858 riassunte nello scritto dal titolo Die Religion und Philos. in ihrer geschichtl. Entwicklung 1852.

[8]) Burnet, Early greek philosophy. London-Edinburgh 1892 p. 15; trad. ted., Die Anfänge der griech. Philosophie. Leipzig-Berlin 1913 p. 13 segg.

[9]) Milhaud, Les Origines de la Science grecque. Paris 1893

ia greca e che i suoi rapporti coll' Orìente passano sotto silenzio[10]), ha servito di giusto contrappeso alle troppo frettolose conclusioni tate nella prima parte del secolo scorso, non è però rìescìta ad minare l'opposta e rinascente tendenza; la quale più di recente vveduta di materiale più ricco e criticamente accertato, è tornata nuovo a riaffermare le attinenze della fìlosofìa greca primitiva le religioni e coi filosofemì orìentali. La maggiore conoscenza libri sacrì dell' Orìente, specie del così detto „Libro dei Morti" l'antico Egitto, il progresso degli studi assiriologici e la miglior noscenza critica dei documenti iranici, doveva naturalmente conbuirvi.

E così, per diverse vie e in misura diversa, tentarono d'illustrare esti rapporti il Teichmüller, il Tannevy, lo Schroeder, il Pfleiderer, Gruppe[11]), ed anche in questi ultimi anni il Wendland, il Cumont, melineau: tantochè, pur dissentendo da molte loro conclusioni, nisti del valore e dell' autorità del Diels e del Gomperz, inclìnano riconoscere in massima, anche senza avventurarsi in particolari erche comparative[12]), che senza influssi orìentali e colla ipotesi la pura autoctonìa dell' ispirazione, non si possa oggi dare una ione adeguata delle origini e delle prime forme della riflessione sofica greca: pur rimanendo intatto e fermo il giudizio del suo ore assoluto ed originale.

2.

La questione oggi si presenta per un rispetto assai più complessa, per un altro assai più determinata e semplice che non fosse nella onda metà del secolo scorso, cioè nel massimo fiorire della scienza

[10]) Deussen, Philosophie der Griechen. Leipzig 1911; Arnim, Kultur der Gegenwart dell' Hinneberg I, V, 2. Aufl. 1913 p. 94 segg. stesso dicasi delle altre più recensi trattazioni di questo antico periodo Doering, Kinkel, Gercke e Goebel.

[11]) Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe II. Gotha '8; Tannery in Revue Philosophique 1880; Schroeder, Pythagoras d die Inder. Leipzig 1884; Pfleiderer, Die Philos. Heraklits im hte des Mysterienwesens. Leipzig 1886; Gruppe, Griech. Kulte d Mythen I 1887.

[12]) Diels in Archiv für Gesch. d. Philos. II p. 89 scrive: „Das blem verdient wirklich das eindringlichste Nachdenken, da wohl nur noch nige an die völlige Autochthonie der griechischen Spekulation glauben rden." Gomperz, Griech. Denker I. 2. Aufl. 1903 p. 77 segg. 429.

dell' antichità classica. Più complessa, poichè non basta l'opera comparativa e l'intime somiglianze, bensì bisogna dimostrare per quali medi termini storici una intuizione orientale possa esser penetrata nel mondo ellenico, ed essere stata motivo e impulso, se non esemplare, di dottrine filosofiche: ma ancora più semplice, perchè questa stessa ragione esclude, come si potrebbe dire, a priori, alcune delle civiltà più lontane dalla Grecia, come la Cina, l'India, ed Israele. Ma la questione deve, in primo luogo, considerarsi in modo indiretto da chi si domandi qual valore ed autorità possa avere la tradizione che ad essa si riferisce, e a quale epoca risalga; prima di vedere quali argomenti intrinseci vi sono per decidere se vi sieno stati questi influssi originali dell' Oriente sul pensiero greco, e in qual misura si possano o si debbano riconoscere.

Ora quanto al primo punto, conviene innanzi tutto tener presente e discutere il giudizio critico che ne ha dato il massimo storico della filosofia ellenica[13]), e che vale per ogni altro consimile. Ora per lo Zeller la tradizione è quì insufficiente e di per sè molto sospetta, come quella che cresce ed abbonda quanto più ci si allontana dalle origini. Gli eruditi neopitagorici e neoplatonici della tarda antichità raccontano bensì molti viaggi degli antichi filosofi: ma le testimonianze loro sono poco attendibili. Poichè non solo non mostrano di derivare da fonti sicure, ma sembrano anche mosse da un intendimento dogmatico, anzichè da un concetto storico e critico. Da un lato, essi vedono gli antichi filosofi come avvolti in una incerta aureola di leggenda: da un altro, Orientali e Greci, per diverse ragioni, erano indotti a prestar fede a quelle antiche atinenze. Invece, prosegue lo storico tedesco, le più antestimonianze o tacciono, o ci offrono mere supposizioni. Anche se fosse certo il viaggio di Talete in Egitto, ad ogni modo non senbra ne avesse derivate se non conoscenze matematiche ed astronomiche: e che Pitagora sia stato in Egitto ci vien detto per la prima volta da Isocrate, la cui testimonianza ha assai scarso valore. Erodoto, che lo ignora, accenna solo ad affinità religiose e matematiche, non filosofiche, dell' Ellade colla Valle del Nilo; nè Democrito stesso che conosce l'Egitto non sembra di credere alla superiorità della geometria egizia sulla propria; nè, certo, crede alla superiorità degli Egiziani sui Greci Platone, che di quelli, anzi, fa

---

13) Zeller, Philos. d. Griech. I, I^5 p. 19—41.

sì severo giudizio nella Repubblica. Aristotele medesimo nulla di questi viaggi di filosofì antichi in Oriente: e per lui gli Egìziani no i precursori bensì dei Grecî, ma solo nelle dottrine matematiche astronomiche (Metaph. I, 1). E così Diodoro e gli altri non parlano non di processi tecnici, di leggi civili, d'istituti religiosi come pro- nienti dall' Egitto, non mai d'intuizioni speculative e di motivi opriamente filosofìci.

Se noi vogliamo ora misurare il valore di questi argomenti e il gnificato della tradizione conviene tener presente innanzi tutto che testimonianze, per quanto tarde, e, se si vuole, animate da un tento dottrinale, debbono pure riannodarsi ad un nucleo originale verità storica ancorchè alterato; e questo nucleo è appunto pro- sito nostro il cercare. Il difetto di testimonianze più dirette, dice Tannery, non può avere un valore decisivo se si consideri quanto n ristretti i dati che noi possediamo sulle conoscenze dei primi ici e scarse le notizie degli scrittori dell' antichità sulla cultura dei arbari". Certo, prima che le tombe dell' Egitto ci avessero dato papiri, e i testi ieratici, o le escavazioni asiatiche ci avesser restituite iscrizioni cuneiformi e le tavolette di Ninive e di Babilonia, questa noranza non poteva esser misurata. Ma oggi bisogna tener conto lle rivelazioni che ci danno codestè risorte scritture. Poichè gran rte degli argomenti addotti dallo Zeller e dagli altri si dilegua se ferma bene il punto visuale da cui dobbiamo guardare gli antichi ici. Il dire che gli antichi ci parlano di opinioni particolari ereditate ll' Oriente non già di concetti filosofìci, non basta, se consideriamo e questi anctichi pensatori non muovevano da un principio astratto, nsì da particolari osservazioni e da esperienze sul mondo sensibile, e poi generaleggiando riconducevano a principi di estensione e plicazione universale. Indipendenti da ogni tradizione, seguivano a via naturale. Ora secondo natura il concetto, direbbe Aristotele, l'ultimo. Poichè, dunque, prima della Metafisica è la Fisica, è natu- le aspettarsi che gli antichi non ci parlino se non di dottrine geo- etriche ed astronomiche come importazione egìzia ed asìatica. Ma lo da queste e per queste si svolse la speculazione di questi υσιολόγοι, come Aristotele li designa; sebbene eglipoi attribuisca ro un modo di vedere astratto che è ben lontano dalle origini prime. lle quali più che altro c'illumineranno la storia della civiltà in gene- le, e in particolare poi la storia dell' antica matematica ed astro-

nomia. Osa se consultiamo questa, la tradizione non è così scars di autorità, nè così discontinua quanto si è voluto credere[14]); com quella che pur con molte lacune, facilmente spiegabili per la perdit di tanti documenti, va da Erodoto fino a Plutarco e più oltre ancora Che, difatti, Talete abbia visitato l'Egitto, non si può seriament oramai porre in dubbio. La notizia proviene da Eudemo, la cui autorità in fatto di storia delle scienze esatte, è incontestabile[15]); e viene po confermata indirettamente da altri indizi. Come la origine dell geometria presso gli Egìzi anche da Eudemo è derivata dalla neces sità di stabilire i termini per le inondazioni periodiche del Nilo, cos Erodoto ed Aristotele (Fragm. 248 ed Rose), e dietro ad essi Diodor e Plutarco, ricollegano non solo ai logografi come Ecateo, ma anch ai filosofi, come Talete ed Anassagora, i tentativi per ricercare l'ori gine e la causa fisica di quel fenomeno. Il che mal si spiega senza un conoscenza diretta e personale di esso. Nessuna meraviglia quind che, come vedremo più tardi, non solo il sistema astronomico m l'idea cosmogonica di Talete abbia il suo riscontro nelle antiche intui zioni dell' Egitto. Quanto a Pitagora, alla testimonianza di Isocrat non si può negare autorità, anche se non si voglia ammettere che frammento di Eraclito[16]) dove si parla della *πολυμαθία* di Pitagora non implichi, come pur credono lo Schuster e il Gomperz, i suoi viagg Essa è indirettamente confermata da Erodoto nel famoso luogo sul origine egìzia della idea metempsicosi (II, 123 cf. 49), e da altri luogh (II, 81) dei quali apparisce che nel V secolo il nesso fra il Pitagorism e la cultura egìzia era ben conosciuto; anche senza tener conto ciò che Erodoto stesso attesta sulla derivazione dall' Egitto del cognizioni astronomiche (II, 4) dell' arte del misurare (II, 109) e tutti quasi i culti e le divinità elleniche (II, 52). L'avere egli allineat nello stesso libro dell' opera sua le dipendenze generali della cultur greca dall' Egitto e le allusioni alle attinenze di esso coi Pitagoric

---

[14]) Troppo assoluta è, infatti, l'affermazione del Burnet, Early gree philos. 1892 p. 14. Anfänge ca. 1914 p. 13, che nessuno scrittore dell' epoc classica della filosofia greca sapesse allunchè di questa suo derivazione oriental

[15]) Proc'. in Eucl. 19 (ed Hertlein), *Θαλῆς δὲ πρωτον εἰς Αἴγυπτο ἐλθὼν, μετήγαγεν εἰς Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην* (sc. *γεωμετρίαν*) *κα πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατ* Eudem. Fragm. 84 Spengel, Diels, Vorsokratiker I² p. 8.

[16]) Fragm. 40 (Diels, 16 Bsw.).

sempre più credere che a lui e ai suoi contemporanei tali attinenze sero ben cognite. E che fossero tenuti in alto concetto gli Egìzianì lascienza geometrica indirettamente lo confessa una parola convataci di Democrito (presso Clem. Strom. I 304 A.) che pure senza bbio, deve aver visitato l'Egitto, e probabilmente l'Oriente[17]).

Certo, i sacerdotì egìzì si compiacquero nell' esagerare questa o preminenza sui Grecì: e dal Timeo, dal Critia e dall' Epinomide tonico, come anche da Crantore (Procl. in Tim. 24 B) ci è noto me gli Egìzi si vantassero di conservare la mistica tradizione l' Isola Atlantide. Più tardi osserveranno (Diodor I, 96) che non lo Pitagora dovesse all' Egitto la geometrìa, la dottrina dei numeri a dottrina della metempsicosi, come Democrito l'astronomìa, Solone latone le loro leggi e i loro concetti politici. Ma resterebbe a spiegare chè i Grecì avrebbero prestata così facile fede, se nulla ci fosse to di vero in quello che gli altri venivano loro dicendo: e tanto in un tempo in cui non era peranco penetrata nella cultura greca mbizione di accreditare le dottrine elleniche coll, autorità delle tiche religioni d'Oriente. Questa opinione circolava già in Atene a età di Platone, come attesta il Platonico Crantore, e come resul ebbe anche da un accenno del Busìride d'Isocrate, se dovessimo cogliere l'ipotesi del Teichmüller. E sè è vero che Platone mostra certo dispregio per gli Egìzì, questo riguarda l'Egitto del suo tempo; ve per l'antica cultura della valle del Nilo mostra d'avere, nel dro, nel Timeo, nelle Leggi, nell' Epinomide, una gran riverenza.

Ma è poi esatto il dire cheagli antichi sìa ignota una primitiva inenza della speculazione greca coll' Orîente? Aristotele (Metaph. I, confessa che gli Egìziani furon maestri ai Grecì nelle discipline tematiche; e sebbene non parli propriamente di speculazioni entali, è da notare che ricongiunge le prime filosofìe alle cosmonìe orfiche e alle intuizioni religiose (I, 3, 983 b, 27). Nè sembra ere stata alìena dalla sua mente una oscura idea di questa derizione orìentale. Già nella Metafìsica stessa in certa modo vi accenna

[17]) Fr. 299 (Diels I² p. 439), Questo frammento, se è propriamente autico, è decisivo circa la questione dei rapporti tra la filosofia greca e riente. 71 Diels II² p. 727 lo crede apocrifo. Non così il Gomperz, Wiener tzungsb. 52 I e il Burnet, Anfänge p. 19. In verità sembre debba porsi attimenza, come appartenente allo stesso scritto autobiografico, col Fr. 116 iog. IX 36. Cic. Tuscul. V 36, 104).

(XIV, 4, 1091 b, 3 segg.), dove dice che Ferecìde e i Magi, che non son più nel mito, ponevano il bene a principìo delle cose allo stesso modo di Empedocle e di Anassagora. Ma più apertamente sembra essersi espresso su questo punto nelle opere ora perdute, per quello che specialmente riguarda i rapporti della filosofìa col Parsìsmo, che il maestro d'Alessandro il Conquistatore, era meglio in grado di conoscere di ogni altra religione orìentale. Questo risulta da ciò che ci vien riferito da un suo scritto, il Magico, dove le origini delle filosofìa eran chiaramente dedotte dalle culture orìentali; e da ciò che appare da un altro frammento del *περὶ φιλοσοφίας* (I Libro), addotto da Diogene (I, 8), Aristotele dice che i Magi sono più antichi degli Egìziani stessi, e parla della religione Zoroastrica. Nè per questo rispetto la sua opinione rimase isolata: che, senza contare Xantho e Dinone di Colofone, v'inclinarono, per quanto sappiamo, Teopompo e Eudosso[19]), Ermodoro il Platonico, Eudemo di Rodi, Clearco di Solì, Ecateo d'Abdera, a cui s'attribuiva uno scritto *περὶ τῆς τῶν Αἰγυπτίων φυλοσοφίας.*

Una testimonianza non meno significativa di questa conosciuta penetrazione d'idee e scientifiche dall' Orìente nell' Ellade già nel periodo classico della filosofia greca, ci viene dalla scuola platonica. L'Epinomide platonico, sia esso opera del maestro o un aggiunta alle leggi di Filippo di Opunte, cerca una conciliazione del culto Delfico di Apollîne con quello degli Dei sìderali che la Siria e l'Egitto avevano dato alla Grecìa[20]). E perciò esorta i Grecì a perfezionare questo culto recentemente introdotto nel loro paese, come essi hanno perfezionato tutto ciò che hanno ricevuto dai barbari. Confessione preziosa la quale trova conferma in alcuni segni onde apparisce la derivazione di alcune dottrine astronomiche di questo scritto platonico dai Caldei.

---

[18]) Aristot. Fragm. 35 Rose (p. 43) in Diog. L. I 1. *Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλονίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίους καὶ Γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς ... κατὰ φησίν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίον ἐν τῇ εἰκοστῷ τρίτῳ τῆς Διαδοχῆς.*

[19]) Plin. N. H. 30, 3 (Rose, Arist. Fragm. 34).

[20]) Plat. Epinomis 987 A *Παλαιὸς γάρ δή τόπος (Βάρβαρος) ἔθρεψε τοὺς πρώτους ταῦτα (τὰ ἀστρονομικὰ) ἐννοήσαντας, διὰ τὸ κάλλος τῆς θερινῆς ὥρας, ἣν Αἴγυπτός τε καὶ Συρία ἱκανῶς κέκτηται .... ὅθεν καὶ πανταχόσε καὶ δεῦρ' ἐξήκει βεβαρανισμένα χρόνῳ μυριετεῖ τε καὶ ἀπείρῳ;* cfr. Theon. Smyrn. de astronomia ed. Martin p. 270.

i spiega come in un papiro ercolanese, contenente uno scritto dovuto se allo stesso Filippo[21]) ci sia conservata la notizia che Platone lla tarda sua età abbia ricevuto un sapiente „Caldeo" che lo avrebbe ruito sulle scoperte fatte dai suoi compatriotti; notizia che ci è i confermata da altre testimonianze autorevoli, come Antistene, istotele ed Eudosso[22]).

La tradizione non è, dunque, nè così scarsa nè tarda, nè così co autorevole, come altri ha creduto: ma risale, in qualche modo, grandi maestri della scienza greca, e specialmente a quella scuola Aristotele, il primo storico della filosofìa antica, dove Teofrasto Eudemo avevano posto mano a raccogliere, con grande diligenza, notizie sugli antichi fisici e matematici greci.

3.

Ma se vogliamo determinare i limiti della questione, e delineare vie di questa possibile influenza orientale sulla primitiva riflessione osofica dei Greci, conviene innanzi tutto liberare il terreno da alni ravvicinamenti ideali, che non solo sono di per sè desituiti di do fondamento storico, ma servono piuttosto a complicare che emplificare la questione. Quanto alla ipotesi della origine ebraica lla filosofìa greca, non occorre oggi spendere molte parole, essendo a oramai esclusa irrevocabilmente dalla critica moderna. La precenza cronologica di alcuni libri dell' Antico Testamento sui docunti del pensiero greco, nulla prova circa la dipendenza di questi quelli: nè la tradizione dei libri sacri conosciuti in Grecia ben ma della versione Alessandrina, poggia su altro fondamento che malfida testimonianza d'Aristobulo. E se oggi dai papiri aramaici Elefantina, in parte pubblicati dal Sayce e Cowley in parte dal ibensohn e Sachau[23]), sappiamo che nell' alto Egitto già prima e Cambise, nel 525, facesse dell' Egitto una provincia persiana, steva una comunità giudaica, anche non accogliendo i dubbi sorti

[21]) Index Herculan. ed. Mekler col III 36

[22]) Arist. Fragm. (Rose) 32, 33, 34. cf. Fragm. 35 e 248.

[23]) Sayce and Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan. ndon 1906; Rubensohn und Sachau, Drei aramäische Papyrusurnden aus Elephantine. Berlin 1907; e tutta la letteratura più recente questo argomento in G. Rauschen, Neues Licht aus dem alten ient. Bonn 1913 p. 41.

sulla loro autenticità, certo è che il giudaismo egiziano non fiorì veramente se non all' età di Alessandro; onde tutto fa credere che la Grecia ben scarsa e indiretta notizia avesse del popolo d'Israele e della religione di Jahve prima della conquista d'Alessandro, cioè prima del periodo ellenistico. Durante il quale, come è noto oramai[24]), anzichè un mutuare del pensiero greco dalla religione ebraica è piuttosto visibile, nei libri dell' età giudaica dell' Antico Testamento di carattere sapienziale (come il libro della Sapienza, i Maccabei, e forse già i Proverbi Salomonici, e il Siracide) un assorbimento di elementi ellenici per parte del Giudaismo.

Più complessa e di men sicura risoluzione è l'ipotesi della filiazione indiana della filosofia greca. Perchè se l'India è più lontana della Giudea e dell' Egitto, ella ha invece una ricca fioritura filosofica. La storia comparata della filosofia trova, perciò, in essa materia opportuna e copiosa a raffronti della maggiore importanza: e basta ricordare, per tal rispetto, i più recenti lavori d'indologi come il Deussen, il Max Müller, l'Oldenberg, il Rhys-Davids, lo Speyer[25]). Se non che a trasformare quelli che posson dirsi gl'incontri ideali e le somiglianze in prove di relazione reale e di trasmissione effettiva, manca il tramite storico di un possibile influsso prima della conquista d'Alessandro; perchè chi volesse cercare questo elemento mediatore nei Fenici, si ravvolgerebbe in altre difficoltà, trattandosi di un popolo in cui Platone riconosceva assai scarso lo spirito scientifico, e che nondimeno dovrebb'essere il portatore e il trasmettitore d'idee. Posta, dunque, anche la verità della tradizione secondo la quale Callistene avrebbe inviato ad Aristotele i libri indiani, codesta attinenza dovrebbe, se mai, riportarsi al periodo post-aristotelico: tanto più che quella leggenda stessa implica che di questi libri o di quella cultura prima di quella età in Grecia non si avesse contezza. Noi

---

[24]) V. per tutti gli altri Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeit. J. C. III[4] p. 34 e segg. 131 segg., ed anche ora Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomons (in Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. N. Testaments N. F. 5). Göttingen 1913.

[25]) Deussen, Allgemeine Gesch. der Philos. I 1908 (cf. Revue Bleue, 9. Nov. 1907); M. Müller, The six systems of Indian philosophy 1899; Oldenberg in Die Kultur der Gegenwart dell' Hinneberg I, V. Leipzig-Berlin 1913, e la letteratura ivi citata; Rhys Davids, Buddhism (American Lecturès) 1909; Speyer, Die indische Theosophie, aus den Quellen dargestellt. Leipzig 1914.

essi non incontriamo il concetto e il termine di filosofìa (ānvīkśikī) ei libri indiani se non nello scritto politico di Kautilya, di due secoli ù tardo dell' ètà del Buddha e posteriore à quella di Alessandro: l è tale che più che al vero filosofo appartiene al politico[26]). Se, ertanto, la dottrina dei cinque elementi si trova nella filosofia Sānkya, la teorìa dello Sfero d'Empedocle ha rispondenza con quella dell' yacta e vyacta indiano, o la teorìa orfico-pitagorica della me-mpsicosi ha già il suo antecedente o collaterale nell' India: se la ottrina atomistica del Vaiśeṣika ricorda Democrito, o il concetto aclitèo della instabile composizione dell' anima si può ravvicinare la dottrina giaìnica[27]): tutto questo può essere bensì materia degna riflessione per una storia comparativa della filosofìa, non argo-ento a pensare ad una filiazione storica. L'atomismo aveva gilà na formola in Leucìppo, anche se ammettiamo possibile il viaggio Democrito nell' India, di cui parla una tradizione della tarda anti-ità, o che il sistema Vaiśeṣika sia anteriore all' atomismo ellenico, che appunto non pare possibile: la dottrina degli elementi la vediamo olgersi solo a poco a poco in Grecîa, il che esclude ogni importazione al di fuori; e la teorìa della migrazione delle anime, originariamente ù orfica che Pitagorica e forse anche egìzia, ha, in ogni modo, nella osofìa greca una importanza secondaria e subordinata sempre ad n sistema d'idee e di rappresentazioni poetiche di origine ellenica.

Come l'ipotesi indiana ha in generale assai dubbio fondamento, sì è a dirsi, secondo riconosce cra anche l'Oldenberg[28]), specialmente ella ripresa che altri negli ultimi tempi ne ha tentata per quel che ncerne le origini del Pitagorismo[29]). Non solo le notizie sul viaggio i Pitagora nell' India sono assai poco autorevoli, e, come lo Schroeder esso riconosce, determinate da quel sentimento di sorprendente cordo che i Greci nello scoprire l'Oriente, vi rinvennero colla filo-fìa ellenica; ma il Pitagorismo è un fenomeno che s'accompagna n un movimento generale della vita greca al principio del sesto

---

[26]) M. Jacobi in Sitzungsb. der K. Pr. Akad. d. Wiss. 1914 Nr. 35.

[27]) Deussen, Das System der Vedanta p. 330, 2. Aufl. 1906; Rohde, syche, 3. Aufl. II, 149.

[28]) Oldenberg, „Die indische Philos." in Kultur der Gegenwart V p. 52 (1913).

[29]) Schroeder, Pythagoras und die Inder 1884; Garbe, Samkya-hilosophie, 85 segg. 1894.

secolo, specie nelle popolazioni doriche, e sebbene quasi contemporaneo alla riforma buddhistica nell' India, trova una adeguata ragione nelle condizioni storiche del tempo. Analogìe molteplici nei particolari coi testi brahmanici ve ne sono, ed alcune anche singolari e curiose: ma tali sempre che, o possono derivare da coincidenze del pensiero di due popoli indipendenti e lontani: o, avendo i precedenti nella Grecia medesima, non implicano una derivazione dall' India: o, infine, sono ricavati da documenti della letteratura indiana la cui età è incerta, quando anche non fanno fede, invece, della influenza greca sulla cultura scîentifica e filosofica, dellí India[30]).

Esclusa così la possibilità d'una filiazione della filosofia ellenica da civiltà così lontane, la questione si determina circoscrivendosi a quelle che storicamente ebbero attinenze, più o meno dirette e a noi cognite, colla Grecia fino da una età precedente al sorgere delle prime forme del pensiero scientifico: da un lato l'Egitto, e dall' altro la cultura assiso-babilonese, dopo Ciro confusa dolla Persia.

Se non che anche quì bisogna definire in qual forma si potè esercitare questa azione, e in qual misura si possa dire di possedere argomenti probativi e decisivi. I termini del paragone o del rapporto storico, la mitologia e l'intuizioni religiose o anche le primitive cognizioni fisiche, matematiche e astronomiche da un lato, le concezioni filosofiche propriamente dette dall' altro, sembrano, difatti, così diversi che non si possa parlare dell' efficienza degli uni e della dipendenza ideale degli altri. Se non che, come bene osserva il Wundt[31]), in questo che si può dire periodo preistorico della filosofia, i confini fra quello che è intuizione mitico o religiosa e ciò che può dirsi riflessione scientifica e speculazione sono così incerti, che i due elementi spesso si compenetrano e fondono insieme. La forma iniziale in cui il pensiero filosofico greco si annunzia sta, difatti, fra la religione e la scienza. I primi mitografi, Ferecide, Epimenide, gli autori ignoti delle teogonie orfiche più antiche, come la rapsodica, sono, in certo modo, i primi filosofi, come quelli che danno una raffigurazione sintetica del processo cosmico: mentre i primi fisiologi dell' Jonia,

---

[30]) Sulla quale confronta Weber, in Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1890 e Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce. Paris 1897.

[31]) Wundt in Allg. Gesch. d. Philos., nella Kultur der Gegenwart I, V p. 2, 2 ed.

me oggi la critica riconosce[32]), non ci danno la loro dottrina cosmogica se non in forma cosmogonica, quasi una narrazione epica della nesi e dello svolgimento delle cose. Teogonìa da una parte, cosmonìa dall' altra, sono due forme che si confondono: poichè sotto omi delle deità si nascondono i grandi fenomeni naturali; e il pensiero entifico altro non ha da fare che sciogliere il nucleo razíonale da el velo mitico e rappresentativo che lo avvolga e lo occulta, per ocedere sicuro e indipendente nelle sue vie, ed elevarsi ad una rapesentazione puramente razionale della totalità delle cose e delle azioni naturali che intercedono fra esse.

Per raggiungere questo segno di una speculazione indipendente, a mente greca era naturale il valersi delle lunghe esperienze degli ri popoli, dai quali aveva accolti ed elaborati tanti elementi di ltura. I grandi sistemi religiosi dell' Oriente e le osservazioni mateatiche e specialmente astronomiche di civiltà tanto più antiche, stituivano il fondo su cui poteva disegnare liberamente il proprio voro. A suscitare il quale poterono grandemente due grandi eventi, i quali cronologicamente intercede il primo fiorire dei sistemi greci; prirsi dei porti sull' Egitto al commercio dei Greci sotto Psammetico I rso la fine del VII secolo, e con esso la rivelazione più diretta e ù compiuta di quella antichissima civiltù ai sapienti greci, e l'avanrsi verso l'Asia Minore e ai centri della cultura greca che già vi erano fiore, della potenza persiana, le quale portava seco oltrechè la conoenza della religione Zoroastrica, anche i frutti dell' antica sapienza, ecialmente astronomica, assiro = babilonese. Noi siamo ben lontani ll' indulgere alla moda di quelli che oggi si chiamano i „Pan-Babilosti". Ma non è dubbio che già millennii prima dell' era volgare Caldei avevano costruito un sapiente e profondo sistema di cronogìa, il quale esercitò grande autorità sui popoli circostanti; e che zione loro sullo svolgimento intellettuale e religioso dell' antichità assica fu considerevole. Creatori della cronologìa e dell' astronomia, ntribuirono ad allargare nel senso religioso il nuovo concetto del

[32]) cf. Arnim, in Allgemeine Gesch. der Philosophie, nella „Kultur der egenwart dell' Hinneberg", Teil I Abt. V 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1913 p. 97; . Fischer, Die Grundlehren der vorsokr. Philos., nella collezione Große. enker. Leipzig 1912 I 16 segg.; Deussen, Die Philos. der Griechen. eipzig 1911 p. 38, e la mia Memoria su Talete e l'Egitto negli Atti del Congresso internaz. di Scienze Storiche 1903 e l'altrá lett. ivi citata.

mondo, trasfigurando l'astrologìa come un metodo tipico di divina-
zione. Le recenti indagini del Cumont, da lui segnatamente esposte
nelle American Lectures di Storia delle Religioni, hanno bene
illustrato questo punto di attinenza fra la cultura Orientale e l'Occi-
dentale.[33]) Di contro alla religione omèrica ed ölimpica, profondamente
umana e idealmente estetica, la deificazione dei corpi celesti riappare
dall' antico fondo orientale e specialmente caldeo, come un fatto
isolato e degno d'esser segnalato, nel pensiero dei filosofi, fino dai
più antichi fisici Ionici. Anche agli antichi Pitagorici i corpi celesti
appaiono esseri divini, moventisi in corale armonìa ed animati da un
anima eterea che informa l'universo e governa anche l'anima umana.
Onde Anassagora fu accusato di ateismo per avere asserito che il
sole non è che una massa incandescente e la luna una terra deserta.
Oltre il demiurgo, Platone riconosce queste ,,visibili deità" che sono
gli astri, di guisa che l'astronomia diviene anche per lui quasi una
scienza sacra; e lo stesso rivale di Platone, Aristotele, magnifica la
divinità delle stelle, che sono per lui eteree sostanze e principio di
movimento; dottrina questa che, come è noto, dominò poi nel medio
evo occidentale.

Certo, questa teologìa siderale era come un tentativo di concilia-
zione fra il politeìsmo popolare, praticamente indistruttibile, e il
puro monoteismo, a cui i filosofi tendevano. Per giungere a questo
bisognava, come Senofane, combattere l'idea antropomorfica, e, come
Eraclito, la concezione teogonica. Gli astri non hanno sembianze
umane, come gli Dei ellenici, e sono ingenerati. L'incessante ed ordi-
nato loro movimento nei cieli dimostra che sono esseri viventi, e l'eterna
immutabilità delle loro orbite li rivela diretti da una divina ragione.
Ma questo tentativo di riforma della religione popolare pare avere
avuta l'ispirazione prima dall' esempio di nazioni orìentali. I Greci
che avevano accolti i principi fondamentali della loro uranografia dai
Babilonesi, con questi ne derivarono anche il motivo della loro teologia
siderale. In una lontana età l'Ellade aveva ricevuto dall' Oriente
il sistema di misurazione, duodecimale e sessagesimale, del tempo
e delle cose materiali: e il metodo di divisione del giorno gli Joni
derivarono dagli Orìentali. Parimente coll' uso di primitivi istru-

[33]) Cumont, Babylon und die griechische Astrologie (Neue Jahrb. f. das Klass. Altertum XXVII) (1911); Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York and London 1912 p. 36 segg.

nti come lo g n o m o n e (Herod. II, 109) venne dalla Mesopotamia
ea fondamentale della topografia celeste; l'eclittica, i segni dello
diaco, e più tardi anche la conoscenza del periodico ritorno delle
issi, che i Babilonesi conoscevano già col nome di Saros[34]) ereditato
se dall' Egitto.

A questa prima trasmissione di conoscenze positive corrisponde
prima introduzione, nei sistemi greci, delle idee mistiche che gli
entali vi associavano. Anche se dubbie sono le tradizioni che
no Pitagora discepolo dei Caldei, pare che il suo sistema dei numeri
lelle figure geometriche rappresentative di certe divinità, abbia
carattere astrologico d'origine orientale. Se il dodecagono è dai
agorici chiamato Zeus, ciò è perchè questo pianeta divide il circolo
diacale in dodici parti, cioè lo traversa in dodici anni. Questa ed
re consimili importazioni scientifiche e religiose si riferiscono ad
periodo in cui le città commerciali della Jonia si aprivano appena
influenze asiatiche.

Ma i segni di queste infiltrazioni Caldee sono visibili anche quando
pensiero greco, dopo il periodo delle guerre persiane, aveva conse-
ta la sua autonomia. Certi fatti venuti da poco in luce, stanno
lmente ad indicare che le relazioni, dirette o indirette, fra i centri
la sapienza Babilonese e della cultura greca non vennero mai meno
eramente. Certo è tradizione favolosa quella che attribuisce a
tone il ciclo di diciannove anni, che dovrebbe costituire un accordo
riodico fra l'antico anno lunare e le rivoluzioni solari; scoperta che,
tituendosi all' antico o c t a e t e r i s (ciclo di otto anni), rivelata
i Ateniesi nell' anno 432, avrebbe suscitata una tale ammirazione
determinare il decreto d'iscrivere nell' agora in caratteri d'oro
lcoli di Metone. L'uno di questi sistemi era già in uso in Babilonia,
ne resulta da documenti del sesto secolo, e l'altro, quello di Metone,
pare in iscrizioni babilonesi del quarto secolo che, senza dubbio,
riferiscono a tradizioni ben più antiche. Ma quel che più monta
che mentre nell' antica Ellade, come resulta dai canti Omerici
cinque pianeti conosciuti nell' antichità avevano il nome loro dai,
o caratteri (*Ἑωσφόρος, Ἕσπερος, Πυρόεις* etc.) dopo il quarto

[34]) Tannery, Pour l'hist. de la Sc. hellène 1887; Teichmüller in
tt. gelehr. Anzeigen 1880, 34; Milhaud, L'origine de la science
ecque 1893.

secolo acquistano nomi di divinità; e i pianeti divengono le stelle d
Hermes, di Afrodite, di Ares, di Zeus, di Kronos. Ora questo, com
ha rilevato il Cumont, par dovuto al fatto che in Babilonia ques
pianeti erano respettivamente dedicati a Nebo, Ishtar, Nerga
Marduk, Ninib. I Greci sostituirono alle divinità barbare
deità nazionali che con quelle apparivano affini: e così l'infiltrazion
d'idee esotiche, le idee del culto semitico degli astri, determinè u
mutamento ignoto all' antica mitologìa ellenica.

Quello che per il nostro argomento è più notevole si è l'apparir
di alcune peculiari credenze della religione siderale di Babiloni
nelle dottrine dei filosofi. La triade celeste di Sîn, Shamash e d'Ishta
(la luna, il sole e Venere, il più brillante tra i pianeti), regolatori del
Zodiaco, appare in Babilonia già nel quattordicesimo secolo avan
l'era volgare. Ora la stessa associazione di questi tre massimi piane
s'incontra inaspettatamente in un frammento di Democrito[35]), com
si ritrova più tardi fra i Romani. Come già notammo, l'Epinomid
platonico rivela l'influenza del culto astrale dell' Orìente. In quest
breve dialogo appariscono le linee fondamentali d'una dottrina astro
logica che l'autore stesso attribuisce ai Sirii; onde non senza qualch
ragione il Cumont l'ha potuto chimare „l'evangelio predicato ag
Elleni della religione stellare dell' Asia"[36]). Che la scienza in genera
sia un dono divino e la matematica specialmente sia stata rivelat
agli uomini da Uranos per mezzo delle sue periodiche rivoluzion
la dimostrazione che gli astri sono animati e divini, e che fr
le divinità celestiali e la terra una gerarchìa di spirito aer
opera e si muove: l'affermazione che l'astronomia è la perfe
tissima fra le scienze, ed è come una teologìa; che la contemplazion
ventura dei celestiali splendori, sarà la felicità suprema: tutto quest
ha un carattere essenzialmente orientale. Al che si aggiunga u
particolare molto significativo. Dagli astrologi Babilonesi, Saturno
considerato quasi il sole della notte[37]), come l'Jastrow ha dimostrat

---

[35]) Diels, Fragm. der Vorsokratiker I[2] p. 367; Alex. in Aris
Meteor. 26, 11; cfr. Ptolom. Appar. 275, 1 (Diels I, 391); Doxograph
graeci 344.

[36]) Cumont, Astrology and Religion among the Greeks 191
p. 51.

[37]) Jastrow, Revue d'Assyriologie VII 1910 p. 163 segg.

come, del resto, già Diodoro sapeva (II, 30). Ora nell' Epinomide tonico noi troviamo nella enumerazione dei pianeti, che il minore essi porta, secondo alcuni popoli, il nome di Helios; il che certo in riferimento alle idee babilonesi[38]). Nè tutte queste idee cessa-no di esercitare la loro influenza nella scuola platonica. E come nocrate, pel quale l'astronomìa è pure una scienza sacra, svolgerà dottrina demonologica, così l'eclettico Posidonio celebrerà le stesse nioni; ed un altro seguace di Platone l'astronomo Eudosso di ido (Cic. De Divin II, 42, 87) pur riprovando la divinazione stellare, strerà la sua perizia nelle dottrine caldee.

Non solo, adunque, nell'età ellenistica, cioè dopo la conquista Alessandro, ma ben prima questa teologìa astrale era penetrata l'Oriente nelle scuole filosofiche greche. E con essa, come noi piamo da altre parti, uua serie di nozioni scientifiche sul corso fenomeni celesti, e specialmente delle perturbazioni lunarì, che evano posto in grado, molto prima di Talete, i Babilonesi di predire periodico ritorno dell' ecclissi[39]). Le scrizioni cuneiformi, inter-tate dal Kugler, danno oggi una sicura conferma di quello che parco sapeva dei calcoli Babilonesi sui periodi lunari. E se oggi nosciamo i nomi dei sacerdoti Caldei dai quali nel terzo secolo av. Ipparco potè apprendere quelle notizie, è ben ragionevole il credere per consimile via le tradizioni di Babilonia fossero cognite ai mi fisici ionici. I semi della cultura orìentale portati nell' Occi-nte ellenico eran d'altronde, di varia natura. Noi sappiamo oggi non le sole cognizioni scientifiche penetrarono in Grecia, anche via indiretta, dalla civiltà orìentale. Il Diels ha mostrato recente-nte come le novelle satiriche da cui derivano le parole ripetute Giambi di Callimaco e dai successori l'Esopo, erano favole già polari in Assiria[40]) e i papiri aramaici del V Secolo trovati dal Sayce al Cowley in Elefantina (alto Egitto) ci dimostrano che il romanzo Akicharos, passò dall' Eufrate (assir-bab. Ahî-akar) alle comunità daiche dell'Egitto (donde il motivo del libro di Tobia) e si diffuse

[38]) Plat. Epin. 987, 6.

[39]) Bezold e Boll, Reflex astrol. Keilinschriften bei griech. hriftstellern (Abhandlung. Heidelberg. Akad. 1911); Cumont, Babylon d die Griech. Astron. p. 6 segg.

[40]) Diels, Orientalische Fabeln in griech. Gewande (Internatio-le Wochenschrift f. Wiss., 6. Aufl. 1910); Vorsokr. II², 727.

nella Grecia dove Teofrasto lo accolse, eternando la figura del savi Achicharos[41]).

A più vicine fonti il primitivo pensiero filosofico degl' Ion potè più tardi attingere quando le Colonie greche del littora dell' Asia Minore caddero sotto la potenza persiana. Già n troviamo Talete vaticinatore agl' Ioni dell' eclissi solare, avvenut durante una battaglia fra i Lidi e i Medî: più tardi l'influenz del Parsismo e dello Zoroastrismo appaiono specialmente nei fram menti Eraclitei. Dopo la conquista persiana della Ionìa, la cultur greca dell' Asia fu, è vero, dispersa e quell' avvenimento dette com il segnale dell' emigrazione ellenica verso l'occidente, dove si tras ferirono i lumi intellettuali del mondo greco: antesignani due pen satori Pitagora e Senofane, fondatori dei sinediî filosofici della Magn Grecia. Ma l'aristocratico e solitario Eraclito (a non parlare di Me lisso di Samo che nell' Jonia Orìentale continua l'opera dei filoso italioti[42]) rimasto, come pare, in Efeso, trae motivi e ispirazioni a suo pensiero dalle idee religiose delle civiltà circostanti. Il paragon fra le diverse concezioni religiose, tanto più se in alcune parti con trastanti, apriva naturalmente la via a vedute nuove ed acuiva pensiero. In altro mio lavoro cercai di mostrare (e nessuno mi h convinto di errore) che le intuizioni di Eraclito si presentano in molt punti, non come una adesione, secondo aveva creduto il Teichmülle ma come una critica della religione e della sapienza egìzia, mentr hanno una visibile affinità colla religione Zoroastrica, nella premi nenza data al fuoco (πῦρἀείζωο) come forza animatrice e dis truggitrice del mondo, a tutte le manifestazioni ignee della natur nel dispregio dei cadaveri, e in varî altri punti che quì non è il cas di ripetere[43]). Nè può far meraviglia questo afflato religioso de l'Eraclitismo, e questa penetrazione della cultura religiosa persian in Efeso, se pensiamo, che, da un lato, Eraclito era addetto al San tuario efesino d'Artemide e fu in rapporto con Re Dario, ardent

---

41) Sayce and Cowley Aramaic Papyri discovered at Assuan London 1906; cfr. Rauschen, Neues Licht aus dem alten Orient Bonn 1913 p. 41 segg.

42) V. la mia memoria Sui Frammenti e Dottrina di Melisso, Atti dell R. Acc. dei Lincei 1890.

43) V. la mia memoria „su alcuni frammenti di Eraclito" atti dell R. Accademia di Scienze Morali e pol. di Napoli 1887.

uace della religione Zoroastrica, e specialmente cultore di Ahura-zda[44]) come appare dalle iscrizioni che a lui si riferiscono; e, dal-tro, che Serse, prima della spedizione in Grecia, mandò i suoi i a sciogliere un voto alla divinità ellenica nell' Artemision di so. In questa religione del fuoco e del Dio celeste, propagata he nell' Asia Minore dalla casta sacerdotale dei Magi, il pensa-te efesio trovava il motivo fondamentale della sua speculazione: chè il fuoco che genera la vita e insieme la consuma è il simbolo ente di quella unità degli opposti e di quel perpetuo mutamento, è l'idea madre della sua dottrina.

4.

L'altro centro a cui convien rivolgersi se vogliamo aver luce primi movimenti della riflessione filosofica greca è, certamente, gitto. Mentre la sapienza Babilonese e poi la religione persiana vano esercitata su quegl'inizi di un pensiero che poi si svolse sì potente e creatrice originalità una azione indiretta emeno fonda, la cultura egìzia fu dapprima esemplare alla scienza a, quando questa muoveva i primi passi sulla gloriosa sua . Che da qualche iscrizione geroglifica, da qualche allusione 'Odissea a combattimenti avvenutì sulle foci del Nilo, o da lche indicazione d'Erodoto, apparisca che i Greci, in età assai ota, avessero cercato di stabilirsi in Egitto, poco importa al caso tro. Quella specie di disdegnoso isolamento in cui gli Egìzi si no mantenuti, specialmente di fronte ai popoli più giovani, per go ordine di secoli, aveva fatto sì che solo qualche notizia iso- di quell' antichissima civiltà, rimasta così lontana e misteriosa, eva esser pervenuta ai Greci prima del VII secolo. Quando i Mi-i, stabilitisi a Nancratis, aiutarono Psammetico I a liberarsi dai nici interni e a salire al trono dei Faraoni, questi aprì per la prima ta ai Greci i porti dell' Egitto. Con tutto l'ardore e l'impeto d'un olo giovine ed operoso, i Greci specialmente dell' Asia Minore solo portarono i loro prodotti commerciali in Egitto, e presero te ai grandiosi lavori di costruzioni e di apertura di canali che to Psammetico e poi sotto Necho ed Amasî vi furono eseguiti,

---

[44]) cfr. oza Moulton, Early Zoroastrianism (Hibbert Lectures 2 Ser.). ndon 1913 p. 56 segg.

ma doverono sentire acuìta la loro congenita curiosità a penetrar nei segreti di quel paese rimasto fino ad allora misterioso, e ripor tarne una impressione profonda. Non occorre ricordare le testimo nianze d'Erodoto e di Platone, o le notizie dei frammenti dello storic e geografo Ecateo di Mileto, per convincersene. Basta riflette che da quest' epoca comincia veramente sul suolo della Ionia a fiori il pensiero e a fervere l'opera scientifica. Verso la fine del Settim Secolo sorge l'*ἀρχηγέτης* della filosofia greca, Talete; e nel sest gli altri Milesii Anassimandro e Anassimene, Pitagora di Samo, Seno fane di Colofone, tutti di origine Ionica, gettano le prime fondament della speculazione filosofica. Le colonie greche di Mileto, di Efeso di Colofone, di Clazomene, lungo il littorale dell' Asia Minore, son i centri ove dapprima si desta lo spirito della scienza, cioè quelli ch erano in più diretti e continui rapporti specialmente con Menfi con Tebe.

Ora in una Memoria da me presentata al Congresso Storico inter nazionale undici anni orsono, credo di aver dimostrato come nell cosmologìa religiosa dell' antico Egitto, quale risulta dal *Libro de Morti* e dalle iscrizioni di vari sarcofagi e tombe e da testi ieratic egìzì, vi sono tutti gli elementi fondamentali di quella cosmogoni che gli antichi attribuiscono a Talete, uno dei primi visitatori Grec della terra del Nilo, cioè la sua, per così dire, teorìa sull' origine nettu niana e talassica della terra e della vita, e in generale di tutte le cos come l'altra sua opinione animistica, secondo la quale tutte le cos sono animate da forze divine, o, per riprodurre l'espressione attr buitagli dalle antiche testimonianze, tutte le cose sono piene di d vinità[45]).

Quel mio raffronto fra le opinioni del primo cosmologo grec e l'Egitto ha ripreso recentemente in esame l'Amelineau[46]): il qual se non ha aggiunto alcun nuovo elemento di comparazione, vi h portato la conferma della sua autorità di grande egittologo. Nè f meraviglia che anche altri dotti come l'Jacobi e il Cumont abbian recentemente esteso questi raffronti. I così detti naturalisti preso

---

[45]) Aless. Chiappelli, Gli elementi egìzì nella Cosmogonìa di Talet negli „*Atti del Congresso Storico Internazionale*“. Roma 190

[46]) E. Amelineau, La Cosmogonie de Thalès et les Doctrines de l'Egypt in *Revue de l'hist. des Religions* (Annales du Musée Guimet). Paris 1910

...atici non sono, difatti, veri e propri fisici: e sebbene muovano da ...servazioni concrete e da esperienze naturali come da calcoli mate...atici proiettano la loro primitiva concezione del mondo sopra un ...ndo d'idealità religiosa[47]). E come gli Ionici, da Talete a Eraclito, ... rappresentano il mondo come alcunchè di vivente e di animato; ...sì Anassimandro, con evidente reminiscenza orientale, forse di tra...zioni Babilonesi giunte fino ai centri dell' Asia Minore, considera ... processo cosmico come una espiazione d'una oscura colpa origi...le, che Empedocle suppone propria del genere umano, Anassimene ...dovina nel mondo un divino alito onde la materia respira, e ai Pita...rici l'universo suona come una immensa armonia musicale, dove ...nime vanno migrando. L'idea orientale, e più specialmente egizia, ...ll'analogia fra l'origine cosmica dall' acqua fondamentale e il quoti...ano sorgere del sole dall' immenso seno del mare si prolunga ed ... i suoi svolgimenti in Anassimandro, in Senofane, forse in Par...enide e in Empedocle, fino ad Ippone d'Elide, contemporaneo di ...ricle. E come molte ragioni fan credere che altre dottrine greche ...imitive, come la simbolica dei numeri nel Pitagorismo, e la dot...na Empedoclea dei quattro elementi, abbiano la loro scaturigine ...ima nell' antica religione dell' Egitto[48]), così l'antichissima teorìa di ...nassimene e dei primi Pitagorici della respirazione cosmica deriva ... quella stessa sorgente. Già questa torpìa antropomorfica pare ...sì estranea al pensiera greco da far supporre non meno di quella ...lla metempsicosi, una provenienza straniera. Ma chi confronti il ...sì detto „Libro della Respirazione" (Shait en sensen) pubblicato ...r la prima volta dal Brugsch, e il papiro Kerasher edito dal Budge ...he Book of the Dead)[49]) si persuaderà agevolmente che quella ...ngolare intuizione era tradizionale nell'antico Egitto, e che l'in...ntro non può essere quì accidentale; come non può essere senza ...ualche fondamento, checchè ne pensi il Rohde[50]), che Erodoto in ...he famosi luoghi (II, 81 e II 123) derivi la dottrina orfico-pitagorica

---

47) Joel, Über den Ursprung der griech. Naturphilos. aus ...m Geist der Mystik 1907.

48) Jacobi, Philos. Jahrbuch 15. Bd. (1902).

49) Wallis Budge, The Book of the Dead (Facsimile of the Papy.i ... Hunefer, Kerasher and Netchennet). London 1899 Plate VIII p. 28—33,

50) Rohde, Psyche, 3. Aufl. 1903 II 107, 134; Gomperz, Sitzungsber. ...er Wiener Akad. 1886 p. 1032; Maas, Orpheus (1895) p. 165.

della migrazione dell' anime dall' Egitto, e ponga sulla stessa linea gli orfici, i Pitagorici cogli egiziani.

Ora non par dubbio che la religione dei Misteri e l'Orfismo, nei loro due cicli mitici fondamentali, di Demeter e Persefone e del tracio Dionysos, rappresentino forme di culto e di dottrine che per molti elementi si rivelano originariamente di carattere straniero alle tradizioni religiose nazionali, trapiantate poi sul suolo ellenico, e si colleghino a quei culti di *θεοὶ ξενικοί* di cui ci parlano testimonianze di scrittori ed iscrizioni antiche; da una delle quali (C. I. A. 2, 168) sappiamo d'un *τῆς Ἴσιδος ἱερόν* fondato in Atene da una colonia Egìzia[51]). Ora anche pel tramite di questa religione dei Misteri, sia dei Misteri Eleusini esistenti già all' età dell' inno omerico a Demeter e sì degli Orfici i quali, nonostante l'opinione dell' Hauck[52]) risalgono già probabilmente fino al VI secolo, lo spirito dell' Oriente penetrò nel pensiero Greco. Giova notare in tal proposito, che la trasformazione dell' antico mito dell' uovo cosmico nella Teogonìa rapsodica degli Orfici come ha riconosciuto il Gomperz[53]), non avvenne senza influenza straniera e specialmente egizia. Poichè questo mito che i Greci avevano in comune coll' India e colla Persia, coi Fenici, i Babilonesi e gli Egiziani ha presso di questi particolarità che più lo ravvicinano all' Orfismo. La creazione dell' uovo cosmico dall' acqua originaria per opera del Dio luminoso (Ra, o Osiris) o del Dio Ptah come apparisce nei papiri magici[54]), dimostra una cosmogonia religioso-filosofica che conteneva in sè gli elementi e della cosmogonia fisica di Talete (secondo che altrove ho dimostrato) e della cosmogonìa mitica degli Orfici. Così anche la leggenda Orfica conosceva quella natura bisessuale della divinità che troviamo nel mito egizio e in Babilonia; ed anche Eudemo

---

[51]) cfr. fra gli altri de Jong, Das antike Mysterienwesen 1909 9 segg.; Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte II (1906), 1670; Farnell, The Cults of the Greek states III (1907), 198 segg.; Clemen, Der Einfluß der Mysterien-Religion auf das ält. Christ. Gießen 1913 p. 4 segg.; Foucart, Les Mystères d'Eleusis. Paris 1914.

[52]) Hauck, De hymnor. orphic. aet. 1911.

[53]) Gomperz, Griech. Denker I² p. 75 segg., contro il quale mi pare poco persuasiva la protesta del Burnet, Early greek philos. (trad. ted. 1914 p. 16).

[54]) Dieterich, Papyrus Magica, in Jahrbücher f. Philologie. Suppl. XVI, 773; Ermann, Ägypten 253.

discepolo di Aristotele, sapeva[55]) che la dottrina dei Magi, cioè religione Zoroastrica, aveva in comune colla teogonìa rapsodica principio del tempo infinito (Zervan-Akarana, Chronos).

Mentre però le teogonie Orfiche più antiche furono uno dei tra-ci onde le tradizioni e intuizioni orìentali penetrarono nella primitiva ca greca, l'Orfismo e la religione dei Misteri eleusini, che da esso primi del sesto secolo ebbe impulsi ad intimi mutamenti spirituali, cchè ne dica ora il Foncart[56]), per virtù del loro contenuto etico-igioso poterono più specialmente nel preparare il terreno alla rifles-ne morale così dei grandi poeti lirici e tragici come, più tardi, l' epoca dei Sofisti e di Socrate; nonostante che traccie di dottrine fiche, come riconoscono anche il Diels, il Kern ed altri, già si tro-no in Eraclito, in Empedocle, per non dire dei Pitagorici.

Tutto questo nondimeno concerne, in ogni modo, una forma azione indiretta dell' Oriente sulle origini del pensiero greco: gomento che merita una speciale ricerca, diversa da quella che ci cupa quì[57]). I resultati della quale se sono, some speriamo, in-ntrovertibili, giovano anche a determinare i limiti e il senso di desto influsso orientale, e specialmente egìzio, sui primi moti del nsiero filosofico greco. Non vi ha dubbio, difatti, che agl' insegna-nti degli astronomi Babilonesi, dei sapienti egizi e ai suggerimenti motivi che poterono venire dai loro testi sacri, i Greci seppero dare ella sovrana ed originale espressione sintetica da cui s'inizia l'opera ra della scienza e della filosofia, nell' atto in cui si discioglie così lla tradizione religiosa e dal mito, come dall' empirismo delle cogni-ni astronomiche e matematiche, volte all' uso della vita.

Ma codesti primi albori del nuovo spirito speculativo non son e riflessi della luce di quell' antica sapienza Orìentale, che ancora confusa di poesìa religiosa, era apparsa dalla Valle del Nilo come quella dell' Eufrate. Da quei due grandi centri di cultura, prossimi l'Ellade sacra, vennero i primi impulsi ai più antichi pensatori greci, e li seppero accogliere ed elaborare con feconda e creatrice genialità. rto, gl'inni religiosi, i testi ieratici, le cosmogonie mistiche, non

---

[55]) Eudemi, Fragmenta ed. Spengel p. 171 segg.

[56]) Foucart, Les Mystères d'Eleusis p. 251 segg.

[57]) In parte intrapresa già dal Gruppe, Griechische Kulte und ythen I 1887.

sono ancora i sistemi di fisica o di filosofia della natura: come gli splendori antelucani non sono ancora l'aurora e il sole orìente, e il seme non è ancora la pianta. Ma quelli splendori dell' alba son pure preparatori e prenunziatori del giorno: e dal seme la pianta germina prima che fiorisca e fruttifichi nella pienezza dell' aria e nell' aperta luce solare. I Greci, questi figli gloriosi, questi divini alunni degli „antichi incliti padri" riconoscevano (e lo cantò un loro poeta, Alceo) che „dai padri è l'apprendimento"[58]) e sapevano che dall' Orìente, anche nel mondo della storia e della civiltà umana, venne sempre la prima luce.

---

58) Fr. 150 (B) *ἀπ’ πατέρον μάθος.*

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

(Fortsetzung.)

Das unter Nr. 8 (S. 98) genannte Werk Schirázis, die Erkenntnisse[1]), liegt einer Lithographie von Teheran (o. Jahrg. 210 S. kl. 8) vor. Sie bildet einen nmelband, dessen Inhalt S. 210 wie folgt angegeben wird: 1. Abhandlung: ie Erkenntnisse" von dem Vorkämpfer der Theologen (sadr almutaallihin) vielen Glossen von bekannten Gelehrten z. B. Molla Ali Núri, Molla naîl al Isfahani und Mirza Ahmad al ardakáni (?), auch Schirázi genannt. ist wohl derselbe Ahmad (ca. 1650) der mit Schirázi (Sadr) die Glossen zur taphysik Avicennas schrieb (vgl. Archiv XXII 392, 20). Daneben laufen ssen des Verfassers (Schirázi) und Erklärungen, die er dem Fürsten der eologen Aga Mirza abul Hasan und anderen entnahm. 2. „Das praesente imaere) und erworbene Wissen"[2]) von Tusi (1273 †; fehlt Brockl. I 508 ff.) halten in einer Glosse des Sadr (Schirázi) zu den „Erkenntnissen" schaîr). 3. „Der Nachweis für das zeitliche Entstehen der Welt" von nkàbti (viell. 1700; elschaih Husain el-Tankàbti) enthalten in einer Glosse irázis zu den „Erkenntnissen". 4. Über den Thron Gottes (d. h. die höchste stik) von Schirázi 1640 und Kommentar über den Thron Gottes (d. h. stik) von dem Professor (ahúnd) Molla Ismaîl, Isfaháni (ca. 1700) halten in einer Glosse zu Schirázis Werk „Der Thron Gottes" (Mystik). ereits früher wurde der Druck des erwähnten (mystischen) Kommentars s Ismaîl) vollendet in Verbindung mit der Schrift des Arabi (1240 †; Br. I Nr. 14) „Der Vogel Greif" (anká) und anderen mystischen Schriften. n vorliegenden Text haben wir des öfteren mit den alten Handschriften glichen, indem große Gelehrte uns unterstützten, unter diesen Aga Schaih hammad Bákir Kùgáni (ca. 1890), der sich mit mir, Ahmad Schirázi . 1890) verband." Letzterer scheint ein reges wissenschaftliches Interesse

---

[1]) Almaschâîr (Singl. almaschar) bedeutet zunächst die Sinnesorgane. irázi bezeichnet mit diesem Terminus die philosophische Erkenntnis, lem er denselben in der Bedeutung von Kapitel verwendet, z. B. der te maschar (S. 7): Das Sein erfordert (auf Grund seiner inneren Evidenz) ne Definition; der zweite maschar: Die Art der Universalität des Seins es univoce oder äquivoce oder analogice von den Einzeldingen ausgesagt rd); der dritte mascher: Dem Sein kommt es im vorzüglichsten Sinne zu, reales Wesen zu besitzen usw.

[2]) Fil ilm alláduni walkasbi.

entfaltet zu haben, denn von ihm stammen noch die folgenden Publikationen 1. Kommentar des Caghmini (ca. 1700) mit vielen Glossen, die den alten Gelehrten entnommen sind, und Abhandlungen des Schaichs Bahâï und anderer[1]) 2. Kommentar zu Abhari (1264 †) von Molla Sadr, dem weisen und gottesgläubigen Lehrer (lilhakím almuwáhhid ahùnd molla; vgl. oben Nr. 7. Er kann kein anderer sein als Schirázi 1640 †, der Verfasser der „vier Reisen“ mit vielen Glossen von tiefsinnigen Philosophen (vgl. Archiv XXII 398 ff.). 3. Kommentar des Koranverses über das Licht (Lure 24, 35). 4. Eine Glosse von Gazáli, herausg. von Hárawi (Hárawi; Molla Kázim Muhammad). 5. „Abhandlungen“ von dem „Lehrer aller“ (ustád alkull) Schaich Murtada al-Ansári (viell. 1520)[2]) mit der Abhandlung: Die Bedeutungen der Prinzipien (der Religion) für die Untersuchungen über die Termini („Worte“) und anderer Schriften von ihm (fawáïd alusùl fimabáhit alalfáz; fehlt Br.). 6. „Beredte Weisheitssprüche über Metaphysik (und Theologie; badáji alhikam fil hikma alilahija) in persischer Sprache. 7. Abhandlung über das in der Prädikation (als Kopula) ausgedrückte Sein (fi tahkík wugúd — z. erw. elwugúd — arrábiti) von dem Metaphysiker Aga Ali almudárris (dem Lehrer: viell. ca. 1700). 8. „Darlegung der Grundsätze“ (tamhid alkawáid), handelnd über das Sein im allgemeinen und den Nachweis seiner Existenz (fehlt b. Br., vgl. dort I 418 sub II 2) von Isfaháni (viell. 1348 †); genannt Schamsalárifin wassalikin (Sonne der Mystiker, der wissenden und der pilgernden), Sáïnaddin (Schützer der Religion) Ali bn Muhammed, mit Texten von Kónawi (Sadraddin; Br. I 449) und vielen anderen Abhandlungen. 9. „Die Anbetung“ (sahifat assagàdíja) mit fünfzehn mystischen Unterhaltungen (munàgàt) und solchen über das Evangelium von dem Meister der Betenden (saijid asságidín mit der Tradition (über den Propheten) von Kisáï zugleich mit dem Kommentare zur „Anbetung“ (scharh sahífat assagádíja) der den Titel trägt: „Das Licht der Lichter“ (nur alanwár; fehlt b. Br.) von Nimatalla aus Algier (algasáïri) mit dem Kommentare des Dàmád (fehlt b. Br.), dem Siegel (Schlußstein) der Gelehrten (hatam alhukamá) und dem Kommentare und den Anmerkungen (talik) des Molla Mùhsin Káscháni und dem „Garten des Neumondes“ (hadíka alhilálíja), ein Kommentar des Gebetes der Propheten, als er den Neumond erblickte, einer Schrift des Baháï (fehlt b. Br.). 10. „Kritik der Urteile über selbständiges Entscheiden (in religiös-juristischen Fragen) und Autoritätsglauben (tankíd alahkám filigtihád waltaklíd) von Zangáni[3]) (ca. 1900), genannt Meister der Gelehrten und Juristen (saijïd alulamá walmugtahidín), Beweis für die Wahrheit des Islám (huggat alislám; vgl. denselben Beinamen bei Gazáli) Mirza abu. Tálib, Gott verlängere sein Leben (also ein noch lebender Schriftsteller). 11. Von demselben Zangáni: Persische Übersetzung von ibn Maskawaih (1030 †): Das Geschenk an die bekannten Gelehrten (tukfat alaráf)

[1]) Ein Baháï starb 1412 (Br. II 55). Er verfaßte eine Anthologie unter dem Titel: „Die Aufgangsorte der Monde.“

[2]) Viell. Nazmizade 1706 Ethé Neupers. Lit. 347.

[3]) Ein Zangáni, der sich mit juristischen Fragen beschäftigte, lebte ca. 1684 (Br. I 198 sub 8, b).

„Enthüllung der genügenden Beweise über den Konsensus und die Tra-
on" (kaschf alkuná fil igmá' walmankúl; fehlt b. Br.; káni', der genügende
weis') von Tustari (Asadallah der Löwe Gottes). 13. Kommentar zu
er Siegreiche in der Religiosität" (Text u. Übers. unsicher. fìrùz — i —
líja), der über alle Fragen des Gebetes handelt. Text und Kommentar
„den beiden bekannten Gelehrten". Diese Notiz findet sich nach dem
mmentare des Schirázi zu Abhari. Diese sind vielleicht unter den „beiden"
ehrten verstanden. Ein Werk dieses Titels ist von Abhari allerdings un-
annt.

„Die Erkenntnisse" behandeln folgende Probleme[1]): 1. Die Art, wie die
ttheit die Individua und Universalia erkennt. 2. Der Beweis für die Existenz
lichtähnlichen (d. h. geistigen, göttlichen; eine persisch-zoroastrische
sdrucksweise) Archetypen, die Plato in seiner Ideenwelt aufgestellt hat.
Die Natur der Verbindung zwischen Geist und Gedachtem, Sinn und sinn-
Wahrgenommenem. 4. Das Einfache verhält sich wie der Verstand (ist
wendig Geist) und ist (im Erkennen) die Gesamtheit der existierenden
nge. 5. Die Summe des Seins ist eine einzige Substanz, die eine einzige
lividualität darstellt (metaphysischer Monismus; vgl. Spinoza). Sie besitzt
ystische) Stationen und hohe und niedere Stufen. (Die Ausführungen
mmen S. 9 mit denen der Ringsteine Farabis Nr. 9—12 überein). 6. Das

---

[1]) Einen Damad 1659 † gibt Br. II 341 Nr. 32 an, der eventuell in Be-
cht kommen könnte.

[2]) Im Vorworte gibt Schirazi seine mystischen Tendenzen kund: Durch
s schöpferische Wort Gottes wird unser Eintreten in diese und jene Welt
wirkt, indem die seelischen Fähigkeiten gereinigt werden (vom Karma;
discher Einfluß), die einer Vervollkommung fähig sind, und dadurch,
ß die passiv sich verhaltenden Geister sich von den ihnen anhaftenden
närenzien (maáni) und Zuständen befreien (die sie an diese Erde ketten)
sich mit dem aktiven Intellekte zu vereinigen (neuplatonischer Einfluß),
eitet durch das Licht philosophischer Beweise." „Weil das Problem des
ins der Anfangspunkt der philosophischen Prinzipien und das Fundament
theologischen Probleme wie auch der Pol ist, um den sich die Gottes-
enntnis dreht, haben wir es für angebracht gehalten, in diesem Werke,
über die Prinzipien der Philosophie handelt, die Untersuchungen über das
in, das die Wurzel eines jeden Existierenden ist, anzustellen." „Unser
stem ist keine dialektische Disputation nach Art des Kalám (der alten
hodoxen und liberalen Theologie) noch Autoritätsglaube der ungebildeten
nge, noch philosophische Spekulation, die (mühsam) untersucht, noch
ch Sophisterei, noch auch mystische (sufische) Phantasterei, sondern strenge
gumentation, die auf Intuition beruht und durch den Koran als richtig
wiesen wird." Dadurch bekennt sich Schirázi als einen Schüler Suhrawárdis
91 †), oder wenigstens als in einer verwandten Richtung stehend. Der in
Lithographie wiedergegebene Schriftduktus ist durchaus identisch
t dem der Handschrift Berlin, Minutoli 229 Ahlw. Nr. 5045, die die Meta-
ysik Avicennas enthält.

Sein ist dasjenige Fundament, aus dem die Wirkungen und Gesetzmäßi keiten der Dinge erwachsen. Es besitzt also im eminentesten Sinne Realitä 7. Das Sein ist nicht durch die Wesenheit der Dinge gegeben. 8. Das Se selbst existiert nicht als solches, sondern nur in Form der Wesenheiten d Dinge. 9. Es gibt zwei Arten des Akzidens, das des Wesens und das des Dasei (nach ihren Substraten so unterschieden). 10. Die Existenz des Akzide ist identisch mit seiner Inhärenz (S. 19). 11. Das Sein ist keine Substanz eigentlichen Sinne, noch eine Qualität der Wesenheit. Das Dasein jed Kontingenten ist in der Außenwelt (als Realität) identisch mit der Wesenh und mit ihr vereinigt (ohne logische Identität). 12. Die Einzeldinge des Sei werden individualisiert entweder a) durch die Wesenheit des Seins (Go oder b) durch das Früher und Später (der Seinsordnung: die anfangslos u ohne Materie erschaffenen Dinge, die Geister) oder c) durch Inhärenzien (c vergänglichen Dinge). 13. Das Sein (nicht die Wesenheit) ist per se herstellb (erschaffbar) und emaniert aus der Ursache. 14. Die Individuation ist er weder identisch mit dem Sein oder konvertibel (umfangsgleich) mit ih 15. Die Kette der erschaffenen Dinge muß auf einen notwendig Seiend auslaufen. Er besitzt eine unendliche Macht. Alle Dinge kehren zu ihm zurüc Aus der Fülle seines eigenen Wesens erkennt er die außergöttlichen Din 16. Der im eigentlichen Sinne Seiende ist Gott. Alles andere ist in sich betracht vergänglich und nichtig. 17. Die Eigenschaften Gottes sind mit seinem Wes identisch, was der Lehre Ascharis widerstreitet. Sein Wissen umfaßt a Dinge. 18. Das Nichtsein geht der Existenz der Welt zeitlich voraus (Leugnu der Anfangslosigkeit). 19. Der Mensch muß sich zur Reinheit des aktiv Intellektes aufschwingen, um sich mit diesem zu verbinden. Die Abschr wurde 1315/1897 von einem Isthabanáti (Isthabanát in Fars S. O. von Istal Mirza Abdalkarím auch Schirázi gen.) hergestellt. Die Glossen sind unt zeichnet von 1. Ardakáni (?), Mirza Ahmad, 2. (Ahmad) Schirázi, 3. Musta 4. Muhammad Husain, 5. Ismaīl, 6. Mirza abul Hasan, 7. Muhammad Isma 8. Núri, 9. Muhammad Gafar, 10. Tankabti. Schirázi: 1. Avicenna (auch dess „Anmerkungen (Br. I 455 Nr. 21), 2. Suhrawardi 1191 †. Er wird als zu d Schule der Ruwakijún (die in einer Säulenhalle lehrenden) gerechnet. Die Wort übersetzte man bislang mit Stoiker, dem der arabische Terminus all dings entsprechen könnte. Suhrawardi wird nun aber immer als Schü Platos bezeichnet. Sein System kann in keiner Weise mit dem Stoizism in Verbindung gebracht werden. Die Übersetzung „Stoiker" (Horowi Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kal S. 6 Anm. 1) ist also nicht in allen Fällen richtig. Es kann auch die Akadem und die Schule Platos so bezeichnet werden. 3. Dauwani. 4. ibn Babú Die Dogmen der Imamlehre (Br. I 187 sub 4 Nr. 7) und andere.

Das oben Nr. 14 genannte Werk Schirázis „Der Thron Gottes" folgt demselben Bande S. 110 ff. Im Archiv Bd. XXII S. 397 wurde der Kommen des Ahsáī zu demselben bereits besprochen. Hier liegt der Text mit d Kommentar des Isfaháni (Molla Ismaīl), des Siegels der Theologen, vor. dem 1909 im Archiv (l. cit.) Bemerkten sei hinzugefügt: Die Kapitel sind „Erleuchtungen" (muschrakín) bezeichnet. Dadurch schließt sich Schir

das Werk von Suhrawardi an: Die Philosophie der Erleuchtung“. „Alles ts in seinem Wesen einfach ist, enthält in irgendeiner Weise in seiner Einheit d trotz derselben alle Dinge“. Nichts real Existierendes kann von ihm giert werden. Die Gottheit, das absolut Einfache, enthält also in sich alle uge. Das Wissen Gottes ist eine einfache Wesenheit, die sich trotz ihrer nfachheit auf eine unbestimmt große Vielheit von Dingen erstreckt. „Un- ntig ist, was die Akademiker (Neuplatoniker; elruwakijún) berichten, worin en Suhrawardi und Tusi (1273 †) und die Späteren folgten, daß das Wissen ttes von den möglichen Dingen verschieden ist von den kontingenten Dingen r Außenwelt (und in den Ideen Gottes allein gegeben ist). Unhaltbar ist ch die Lehre Platos, daß das Wissen Gottes in selbständigen Substanzen d unkörperlichen Formen bestehe, die sowohl von Gott als auch der Materie rennt bestehen. Die Dinge sind vielmehr in geistiger Weise in Gott präsent 119). In diesem Sinne ist auch das Wort Gottes in ihm, — eines der Haupt- bleme der islamischen Philosophie. „Jedes Ding, dessen Existenz er- nnbar ist, ist auch selbst (wenigstens als im Wesen Gottes Enthaltenes) tiv erkennend[1]). Jede geistig oder sinnlich erkennbare Wesensform ist em Dasein nach mit einem Erkennenden vereinigt“. Dadurch, daß die Dinge Gott und dem aktiven Intellekte vorhanden sind und aus ihm stammen, alten sie die Bestimmung, erkennbar zu sein. Da der Existenz der Welt Nichts vorausging, ist sie zeitlich entstanden. Die direkte und nächste rkursache (129) für die Bewegung in allen ihren Arten ist nur die Physis es jeden Dinges. Sie ist per se das Prinzip der Bewegung. Die Lehre Aristoteles lautet, daß die Bewegung des Himmels auf der Physis desselben uhe und daher eine natürliche sei. Die Sphäre muß daher eine animalische Phantasievorstellungen tätige Seele besitzen. „Die zweite Erleuchtung 131; almuschrak) handelt über das Erkennen und das andere Leben (maád; . das Werk Avicennas Br. I 456 Nr. 42). Sie enthält (als Kapitel) viele zelne Erleuchtungen (ischrakát), z. B. die Psychologie. Die menschliche

[1]) Das Erkannte als solches ist eins mit dem Erkennenden. „Die Existenz r sinnlich wahrgenommenen Form ist identisch mit ihrem sinnlichen Wahr- nommensein. Ihr Dasein kann also von dem Dasein der wahrnehmenden bstanz nicht getrennt oder verschieden sein. Beide haben ein und dasselbe Sein 122)“. „Daß zwei Dinge eins werden (außer im Erkennen) ist unmöglich. ß aber ein einziges Wesen sich so vervollkommnet und an Intensität so chst, daß aus ihm viele Dinge hervorgehen, die früher (vor dem Erkenntnis- te) nicht aus ihm hervortraten, ist sehr gut möglich. Wenn sich die Seele t dem aktiven Intellekte verbindet, so bedeutet dies nichts anderes, als ß sie in sich zu einem aktiven Intellekte wird, um die Wesensformen rvorzubringen. Die Seelen emanieren aus dem aktiven Intellekte in die rper (der sublunarischen Welt). Dann kehren sie wieder, wenn sie (im kennen) ihre Entelechie erlangen, in den aktiven Intellekt zurück.“ Das kennen scheint also ein Projizieren der Formen zu sein, zu dem die Seele rch die Verbindung mit der aktiven Intelligenz der Himmelssphäre be- higt wird.

Seele stellt sich in vielen Graden und Stationen dar. Das Sehen (S. 133) findet weder dadurch statt, daß Sehkörper aus dem Auge austreten, wie es die Mathematiker lehren, noch dadurch, daß das optische Bild des Gegenstandes sich in der kristallinischen Flüssigkeit des Auges abzeichnet und einprägt, was die Naturalisten behaupten, noch dadurch, daß die Seele die Wesensformen, die in den Dingen der Außenwelt bestehen, (mystisch) erschaut, was bekanntlich die Philosophen der Erleuchtung (Suhrawardi) aufstellen und eine große Anzahl der späteren (d. h. arabischen) Philosophen für richtig halten z. B. Farabi. In unseren Glossen zu der Philosophie der Erleuchtung haben wir dies dargetan". Dieses Werk (hawáschi ala hikmat alischrák) ist völlig unbekannt (vgl. Br. I 437). „Die Erkenntnisinhalte inhärieren vielmehr der Seele, freilich nicht wie Akzidenzien der Substanz, sondern wie Tätigkeiten dem tätigen Subjekte (so daß die Seele dieselben in die Außenwelt projizieren kann und auf diese Weise optisch wahrnimmt)". Je nach der Intensität der Erkenntnisbilder und Phantasiekräfte ist diese Funktion stärker. Die menschliche Seele besitzt eine Existenzform, die der des Körpers (und ihrer Verbindung mit ihm) *vorausgeht*, ohne daß sich daraus die Lehre von der Seelenwanderung ergäbe. Die Individua der menschlichen Natur haben die gleiche Wesenheit. Die Individualität ist eine einzelne Art des Daseins, die körperlich oder unkörperlich sein kann. Das Dasein kann nun aber mehr oder weniger *intensiv* sein. Das Jenseits ist demnach eine Phase unseres Daseins, die eine größere Intensität und Aktualität darstellt, als unser diesseitiges Leben. Die Phantasie (S. 147) ist eine Substanz, die in ihrer Substanz und Tätigkeit von dem Körper des Menschen „und dem sinnlichen *Tempel*" (eine *indische*[1]) Bezeichnung für den Körper) getrennt ist „und die Erkenntnisse (S. 149) haben außerhalb des Subjektes keine Existenz".

Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß in dem Systeme Schirázi eine Gedankenwelt vorliegt, die weder ausschließlich griechisch, noch islamisch noch persisch ist. Sie muß also *indisch* sein. Es ist eine Form des *Buddhismus*, mit platonischen und persischen Vorstellungen durchsetzt, die uns hier vor Augen tritt. Wie dieses System im einzelnen zusammenhängt, würde sich wohl der Mühe lohnen zu untersuchen. Schirázi verweist in dieser knappen Schrift häufig auf ausführlichere Darlegungen in seinen „zahlreichen übrigen allenthalben verbreiteten Schriften." Er muß daher ein einflußreicher Schriftsteller gewesen sein. Der Kommentar Isfahánis folgt dem Texte Schirázis, indem er jedoch die Form eines selbständigen Werkes annimmt. Der letzte Teil beider Schriften verliert sich in rein mystisches Gebiet: Der Mensch ist im anderen Leben *individuell* derselbe, als er auf Erden war. Der Unterschied des verklärten Leibes von dem irdischen wird ausgeführt usw. In beiden Werken werden die griechischen und islamischen Philosophen in *großer* Anzahl zitiert.

---

[1]) Über indische Einflüsse in der islamischen Philosophie vgl. meinen Aufsatz in Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie Bd. 34 (1910) S. 311 ff. bis 320.

ni (1225 †), Die Sonne der Erkenntnisse. Kairo 1319 = 1907 Lithogr. 4 Teile. 132 + 116 + 124 + 140 S. 4⁰. Herausgeg. von Abdarrahmán al Gazíri.

Ein bisher noch unbeachtet gebliebener Mystiker und Philosoph ist Búni, sen Sonne der Erkenntnisse bereits viermal[1]) (Bombay 1879 u. 1881, Kairo 4; vgl. Br. I 497 Nr. 6) erschienen ist. Er behandelt alles Wißbare, das egentlich der Erklärung der göttlichen Namen vorgebracht wird. Seín Werk fällt in vier Teile. Der erste behandelt 1. die Geheimnisse der Buchstaben abbalistik), 2. Zeiteinteilung, 3. die Mondstationen, 4. die 12 Sternbilder, Einsamkeit und Sammlung, 6. Erklärung von Koranversen und der Namen ttes in mystischem Sinne, 7. die göttliche Emanation; der zweite einzelne eichnungen Gottes unter Zitierung zahlreicher Mystiker, der dritte die genschaften Gottes, die aus dem Weltall erschlossen werden, der vierte die chstaben, insofern sie Elemente und Eigenschaften von Körpern vertreten. le mystische Zeichnungen (Quadrate, Vierecke, Kreise, Kegel, Wagschalen eine Verwendung beim Zaubern) erläutern den Text. Diese Gedanken- t, die wohl auf Pythagoras zurückgeht, bildet einen nicht zu übersehenden schlag der islamischen Geisteskultur. Hat doch selbst Avicenna sich nicht chrecken lassen, die Geheimnisse der Buchstaben in einer eigenen Schrift zu andeln. Ihre Erschließung und Analyse ist noch ein Desideratum der ssenschaft vom Islam.

In den Werken von Gauzija[2]) 1350 † finden sich vielfach philosophische sführungen, leider versteckt in einem Wust von positiver Theologie. Zu nen ist hier zunächst „Die Heilung des Kranken" (Br. II 106 Nr. 13 sifa íl, nicht wie Br. galíl), die handelt über „den göttlichen Ratschluß, die icksalsbestimmung, das Vorwissen und den kausalen Einfluß Gottes auf Handlungen des Menschen" (hrsg. von Nasáni[3]) Kairo 1323 = 1905; 307 mit Unterstützung von Nági und Hánigi[4])). Die Frage der Prädestination

---

[1]) Vielleicht noch öfter; denn die vorliegende Ausgabe enthält S. 1 die gabe, daß dies Werk mehrere Male sowohl in Kairo wie in Indien gedruckt rden sei, jedoch mit manchen Fehlern, die diese Ausgabe durch Kollationieren mehreren ägyptsichen und einer nordafrikanischen Handschrift vermeidet. r haben also hier eine kritische Textausgabe.

[2]) Er war ein Anhänger des ibn Taimíja 1328 †.

[3]) Muhammed Bedreddin abu Firás en-Nasáni el-Halabi.

[4]) Diese Gelehrten haben in Kairo eine Gesellschaft gegründet, die be- ckt, die Schätze der arabischen Literatur zu erschließen. Dieselbe hat eits eine große Anzahl von klassischen Werken verschiedensten Inhaltes, unter viele philosophische veröffentlicht, z. B. Werke von Gazáli 1111 †, iz 869 † „Die schönen und häßlichen (kontraeren) Dinge (Br. I 153 Nr. 3), háni (Rágib) 1108 †, Ansári 1520† (Br. II 99 Nr. 18), Schahrastáni 1153 †, zi 1209, Túsi 1273 †, Averroes 1198 †, Subki 1370 † ibn Maskaweih, Faijúmi ie Prinzipien der Logik"; Taftazáni „Glosse zur Logik Kátibis", Schaich le, Streitfragen der Anhänger des Maturidi 944 † und Aschari", ibn Taimija, Abdelbárr 1077 † „Die Wissenschaft, ihr Vorzug und ihre Pflege" (Br. I

und die, inwiefern Gott das Böse will und schafft, werden im Sinne der islam schen Orthodoxie unter ausgedehnten theologischen Diskussionen behandel In Haiderabad gelangte zur Ausgabe „Das Buch des Geistes" (1318 = 190 437 S. 40). Es behandelt den Zustand des menschlichen Geistes nach de Tode. Dabei kommen altorientalische Ideen zur Sprache so, ob die Seele sic mit dem im Grabe ruhenden Körper wiederum verbinde. Aus der theologische Literatur wird eine unübersehbare Anzahl von Autoren und Ansichten a geführt. Sie bilden einen willkommenen Beitrag für die Geschichte der Ideen die zum großen Teile auch philosophisches Interesse besitzen (Wesen d Geistes, Unterschied von Geist und Seele, Tugendlehre, Präexistenz usw. Die Aufgabe wäre, das Eindringen griechischer und indischer Ideen in islamisch und vorislamische Vorstellungsgruppen systematisch zu verfolgen. Da große ethische Werk des Gauzíja „Der Schlüssel zum Tore des Glückes" (Br. I 106 Nr. 15; 2 Teile zu 230 u. 289 S.) wurde in Kairo 1323/1905 — 1325/1907 auf Grund von zwei Hs von Saïdi (Ahmad bn Muhammad aus Mekka) heraus gegeben. Die in ihm enthaltenen philosophischen Gedanken beziehen sich a die Lehre über Gott und die Ethik. Auch Lehren der griechischen Philosophe und Naturalisten (Astrologen) werden in dem Probleme: Was ist das Wese des Glückes, aufgeführt. Gauzija liefert durch seine Schriften ebenso wie ib Taimija den Beweis, daß auch Nichtphilosophen sich mit philosophische Fragen auseinandersetzen müssen, wenn sie theologische Gegenstände be handeln wollen. So sehr beherrschten zu jener Zeit philosophische Ideen di Gedankenwelt des Islam.

Eine für die Kenntnis der ältesten Phase der philosophierenden Theolog im Islam sehr wichtige Veröffentlichung ist die des Werkes: abu Udba Der blühende Garten, handelnd über Differenzierungslehren der Schulen d Aschari (935) und Maturídi (944 †), bewerkstelligt durch die „indische Akadem der Wissenschaften" in Haiderabád 1322/1904; 8° 76 S. Dieses Werk bestätig die Angaben, die Goldziher in seinen „Vorlesungen über den Islam" S. 1 bringt. Die Probleme werden in Wortfragen und sachliche Differenzen unte schieden. Beide betreffen positiv-theologische Fragen, die nur insofern z Philosophie gerechnet werden können, als sie philosophische Ideen in ihre Erläuterungen (Eigenschaften Gottes, Verpflichtung zu etwas Unmögliche enthalten.

Eine gleiche Bedeutung besitzt die 1323/1905 ebenfalls in Haiderab (Dekkán) erschienene Schrift Ascharis „Die Billigung des Studiums d spekulativen Theologie" (istihsán alhaud fil Kalám; 12 S.). Aschari zeig sich in diesem Punkte als Vermittlungstheologe. Von orthodoxer Seite wi die Berechtigung der spekulativen Theologie in Frage gestellt unter Hinwe auf die Häresien der liberalen Richtung, unter denen auch die Lehre vo Sprunge (von Nazzam) betont wird. Aschari zerstreut diese Bedenken. Auf de

---

368 Nr. 3). Von Ganzíja gelangten zum Drucke die Werke Br. II 106 Nr. Nr. 7, Nr. 19 und das bei Br. fehlende: „Die Bestimmungen über den, der da Gebet unterläßt" (ahkám tárik essalát), in denen sich wie in den meiste theologischen Werken zerstreute philosophische Gedanken finden.

;el erscheint er als derjenige, der die Sunna (die orthodoxe Lehre) des Pro- eten zum Siege geführt habe, und dem System des Schafii folge. Dieses lerspricht den Angaben, die Aschari in seinem Werke: Erklärung der ligionsprinzipien" (kitab alibána an usúl aldijána; Haidarabád 1321/1903) icht (vgl. Goldziher: Vorlesungen 121) und in denen er sich als Hanbaliten ndgibt. Ein absoluter Widerspruch ist damit noch nicht gegeben, da Aschari verschiedenen Zeiten verschiedenen Richtungen gefolgt sein kann — voraus- etzt, daß die genannten Werke authentisch sind.

Eine eigenartige Überraschung bereitete der Wissenschaft der in Ägypten ende Barkúki (Abdarrahman), indem er die Naturphilosophie eines voll- nmen unbekannten Philosophen, Hairabadi, veröffentlichte. Sie trägt den el: Das dem Saïd gewidmete Geschenk (alhadija assaïdija). Der volle me dieses Duodezkönigs — mulaik — lautet Muhammad Saïd Han Bahadurj. ser Philosoph hieß Muhammad Fadlalhákk (Ausfluß derWahrheit — Gottes), rde in Maturid (in Samarkand) geboren, bekleidete irgendwo die Stelle es Imám, vielleicht in Hairabád, dessen Fürsten er seine Schrift widmete. ch dem Titel ist sie „das beste Buch, das der Menschheit über die Natur- losophie der alten Philosophen geschenkt wurde". Sie wurde (S. 32,3) verständlich durch die erdrückende Fülle von Kommentaren und Glossen. her war es an der Zeit, sie in einem kurzen Auszuge (244 S. 8°; Kairo 22/1904) zusammenzufassen. Derselbe enthält: 1. Definition der Philosophie; Begriff des physischen Körpers (Hyle und Form); 3. die universellen zidenzien der Körper; 4. Raum, Ort, Gestalt, Zeit; 5. Bewegung und Ruhe; die himmlischen Körper; 7. die Elemente, Luft, Metalle, Pflanzen, Tiere re inneren und äußeren Sinnesorgane), der Mensch. Der Sohn des Maturídi te diesem Werke seines Vaters ein Nachwort bei, das die Seelenwanderung, Verbindung der Seele mit dem Körper und zunächst dem Lebensgeiste pricht. Die Prinzipien werden vielfach in der Formulierung der spekulativen eologie des IX. Jahrhunderts gegeben, z. B. das Prinzip des Universellen verschieden von dem des Partikulären (Nachwort 1). Die der spekulativen l praktischen Philosophie folgt (S. 3) der durch Avicenna geschaffenen minologie. Zu beachten ist die Bemerkung (S. 3,6): Die Universalbegriffe en keine Existenz in der Außenwelt. Der Verfasser ist über den Ent- klungsgang der islamischen Philosophie wohlunterrichtet. Er zitiert die ren der orthodoxen und liberalen Theologen, unter diesen die des Nazzám der Zusammensetzung der Körper aus aktuell unendlichen Teilen, der stiker (der Philosophie der Erleuchtung; Suhrawardi und Plato), ohne die ipatetiker (zu denen neben Aristoteles auch Farábi und Avicenna gerechnet den) zu übergehen. Avicenna wird als der Altmeister und die erste Autorität ert. Eine aristotelische Denkweise zeigt sich in den Lehren: 1. die Atomistik zu verwerfen; 2. die Hyle kann nicht ohne die Form bestehen; 3. der leere um ist unmöglich: 4. die Bewegung ist die erste Entelechie eines Potenziellen solchen; 5. in jedem Körper ist das Prinzip eines Strebens, die Physis (An- nungskraft) enthalten; 6. die Zeit ist eine kontinuierliche, unbeständige antität, die das Maß der Bewegung darstellt; 7. die Zeit ist ewig; ihre istenz hat weder Anfang noch Ende; 8. die Sphäre ist ein einfacher Körper,

unzerstörbar und sich ewig im Kreise bewegend und zwaı auf Antrieb zwei psychischen Prinzipien; 9. die Form der zusammengesetzten Körper ist ein mittlere zwischen denen ihrer Elemente; 10. die Seele ist eine primä Entelechie eines physischen und organischen Körpers. Eingehend wird (S. 16 der Vorgang des Sehens besprochen. „Induktiv wird gezeigt, daß fünf inne Sinne bestehen: der Gemeinsinn, die ästimativa, die kombinierende und au nehmende Phantasie und das Gedächtnis.“ Diese werden sodann nach d Lehre Avicennas lokalisiert. Die wesentlichste Fähigkeit der menschliche Seele liegt darin, daß sie die universellen und unkörperlichen Dinge erfasse kann. Das System des Hairabádi bildet einen erneuten Beweis dafür, daß d Entwicklung der islamischen Philosophie zu einem immer größeren Siege d Aristotelismus geführt hat. Es ist also eine Sage, Gazáli habe die Philosoph im Islam vernichtet. Die Kritik Gazális ist, wie auch Razi (1209 †), Tusi (1273 und Schirázi (1640 †) zeigen, unbeachtet verhallt.

Wenn Averroes auch für die Entwicklung der Philosophie im Islam oh jeden Einfluß gewesen ist, so hat er doch in den jüdischen und christliche Kulturkreisen des Mittelalters eine ausschlaggebende Bedeutung erlang Dies zeigt die fleißige und gründliche Arbeit von Isaac Husik, A. M. Ph. D Judah Messer Leon's Commentary on the „vetus Logica“ (Leyden 1906; 118 S.). Judah, ein in Mantua, später in Neapel lebender israelitischer Philosop (gest. ca. 1480) kommentierte 1454 die aristotelische Logik auf Grund d Kommentare des Averroes. Diese Arbeit untersucht Husik nach ihrem Ms ihrer Abhängigkeit von anderen Philosophen (Avicenna, Gazáli usw. S. 64 ff und ihrem Inhalte. Gegenstand der Logik ist das Gedankending, die ent rationis, die eine gewisse Existenz in der Außenwelt besitzen (gegen de Nominalismus und extremen Realismus) und in ihr auch das Fundamen für die Universalität haben (gegen den Konzeptualismus). Das formell Al gemeine wird aus jener in der Außenwelt vorhandenen Potenz jedoch nu durch die abstrahierende Funktion des Geistes gebildet. Das Werk Judah ist also keine rein formale Logik, sondern behandelt erkenntnistheoretisch und metaphysische Fragen. Die Methode wird in einem besonderen Kapit besprochen und mit der von Thomas von Aquin zusammengestellt. De Verfasser hat durch seine gründliche Leistung gezeigt, wie groß das noch z bearbeitende Feld seines Spezialgebietes (jüdische Philosophie und ih Stellung in dei gesamten Kultur des Mittelalters) ist. Möge es ihm vergönn sein, noch manche Schätze aus seinem Acker zu heben.

Horovitz, Dr. S., Der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Ent wicklung des Kalam. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Semina zu Breslau 1909.

Die Anfänge der islamischen Philosophie bieten trotz mancher vo trefflicher Arbeiten noch viele ungelöste Probleme, hauptsächlich weil di Nachrichten über diese Zeit spärlicher und trüber fließen. Der Geschicht forscher ist zum Teil auf zerstreute, scheinbar zusammenhanglose und von de arabischen Berichterstattern sogar, wie H. meint, mißverstandene Sentenze eines Philosophen z. B. des Nazzám angewiesen, um sich aus ihnen das Wel

ihres Autors zu rekonstruieren. Der bereits durch seine früheren Arbeiten diesem Gebiete rühmlichst bekannte Verfasser hat sich keine Mühe verßen lassen, diese verschlungenen Pfade zu wandeln. Sie haben ihn zu m ganz überraschenden Resultate geführt: einer ausgesprochen stoischen ankenwelt um 800—900 in Mesopotamien. Die Beweise sind für ihn übergend[1]), wenn auch die Vermittlungsglieder zwischen diesen beiden Endkten, der Stoa und den Arabern, noch nicht[2]) sichtbar seien. Als Träger stoischen Gedanken werden aufgezählt: Nazzám 845 †, Hischam 845 † Gáhiz 869 †. Einige interessante Punkte mögen hervorgehoben werden: Der Geist des Menschen, so lehrt Nazzám, ist ein feiner Körper, der den b durchdringt, ohne in dieser Mischung seine Eigenart zu verlieren (die rsche *κρᾶσις δι' ὅλων*). Er bildet ein und dasselbe „Genus" mit allen ewesen, d. h. dasselbe Pneuma durchzieht alle. 2. Der Mensch ist Geist Seele; der Leib bildet nur das Werkzeug und Gefäß (kálab, nicht rm" S. 11—13) der Seele. 3. Es gibt nur Substanzen. Was andere kzidenzien" nennen, sind Körper, deren Agglomerate die realen Körper en. Das Gleiche gilt auch in dem Bereiche des Geistigen, da der Geist[3]) Körper ist und seine Tätigkeiten räumliche Bewegungen sind. Dem te inhärieren also keine Qualitäten. Er ist vielmehr lebend, denkend . durch sein Wesen selbst.

Parallellaufend mit den stoischen Lehren seien auch (vgl. oben Nr. 2 onische, besonders bei Muammar † 850 und abu Háschim vorhanden. endlose Zahl von „Ideen" in den Weltdingen d. h. von Realitäten, die ch Teilnahme an den Ideen entstehen sollen, wird von ersterem kühn beptet. Jedem Wirklichen der sublunarischen Welt, also nicht nur den stanzen und Akzidenzien, sondern auch dem Inhärenzverhältnisse und Verschiedensein entsprechen in der geistigen Welt Ideen[4]), aus denen

---

[1]) Die Kritik dieser zum größten Teile unrichtigen Auffassungen habe veröffentlicht im 1. Archiv f. system. Philos. XV 1909 S. 469ff.: Die sonnte Ideenlehre des Muammár, 2. ZDMG 1909 Bd. 63 S. 774ff. Die Lehre Kumún bei Nazzám, 3. ebenda S. 303ff. Die Modustheorie des abu Háschim benda 1910 Bd. 64 S. 391ff. Was bedeutet mana als philosophischer minus? 5. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie und Soziologie) Bd. XXXIV S. 310: Indische Gedanken in der islamischen Philosophie, S. 321. 6. Internationale philosophisch-soziologische Literaturzeitung ; 1. Oktober S. 3. 7. Orientalistische Literaturzeitung 1909 Nr. 9 Sp. 391ff. Neues zur Modustheorie des abu Haschim in: Studien zur Geschichte Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag von Clemens Baeumker; ster 1913, S. 45—53.

[2]) Alle stoischen Gedanken bei den Arabern erklären sich durch die mittlung des Galenus.

[3]) Es liegt hier die unrichtige Übersetzung des Wortes auch mit Geist, t Lebensgeist, Pneuma vor. Nazzám ist kein Materialist.

[4]) Von diesen Gedanken findet sich in den arabischen Quellen keine r. Ihre Aufstellung beruht auf der irrtümlichen Übersetzung wan mana

die Weltdinge bestimmte Wirklichkeiten entnehmen. So inhäriert z. B. d
Farbe einem Körper. Dieses Inhärens muß also verwirklicht werden dur
Teilnahme an der Idee des esse inhaerentem, also durch ein Akzidens zweit
Ordnung (a_2), indem die Farbe selbst Akzidens erster Ordnung (a_1) ist. Vo
a_2 gilt nun wieder dasselbe wie von a_1, was zu einem Akzidens dritter Ordnun
a_3 führt et sic in infinitum[3]. Die Akzidenzien existieren also in jeder A
(Farbe, Geruch usw.), das eine im anderen inhärierend, unendlich an Zah

Das Gleiche gilt von dem Verschiedensein. Das Schwarze und Weiß
die Bewegung und Ruhe unterscheiden sich nicht voneinander durch ih
Natur allein (vgl. Plato, Sophist. 255), sondern durch etwas, was zu diese
„Physis" hinzukommt, denn eine Relation wie das Verschiedensein ist e
anderes Wirkliche, als das Akzidens der Farbe oder Bewegung. Ihm mu
also eine besondere Idee entsprechen, und das Verschiedensein zweier real
Dinge (a und b) entsteht durch Partizipation[2] an dieser Idee. Dieses wir
liche erster Ordnung, das esse diversum, befindet sich in a und b — also a_1
und b_1. Von diesen Dingen gilt nun wiederum dasselbe wie von a und b, dam
sie von einander verschieden sein können. So ergeben sich Wirklichkeite
(Accidentia) zweiter Ordnung (a_2 und b_2), und so weiter in endloser Ineinande
schachtelung (bis a_∞ und b_∞). In den bisherigen Darstellungen der islamische
Philosophie wurden diese Lehren, die mit den Schülern Muammars erloschen
ungenau wiedergegeben, obwohl sie bei ibn Hasm 1060 † V 46, Rasi 1209
Muhassal 104 und Schahrastani 1153 †, von Horov. zitiert und des Mi
verständnisses beschuldigt (S. 47—52) deutlich, aber knapp dargelegt werde

Wichtig für die Lehre des abu Haschim 933 † ist seine Theor
der Modi (ahwal). Mit derselben wollte er 1. der von Muammar gelehrte
unendlichen Hintereinanderordnung der Akzidenzien ausweichen; 2. d
Eigenschaften Gottes mit seiner Einfachheit widerspruchslos vereinigen u
3. eine Lösung des erkenntnistheoretischen Problems geben. Die Mod
sind Seinsweisen der Substanz. Sie sind also weder identisch mit dem Wes
noch mit den Akzidenzien und stehen dem Wesen näher wie letztere; denn d
Akzidenzien können auch ohne die Substanz „für sich allein" geistig erfa
werden, die Modi jedoch nur mit der Substanz. Sie werden also nicht „g
dacht", sondern nur „mitgedacht". Wenn dem Denken nun das Sein en
spricht, so ist es auch zu verstehen, wenn abu Haschim die Modi mit der
der älteren Periode der Philosophie beliebten paradoxen Ausdruckswe
bezeichnet als „weder seiend noch nichtseiend, weder erkennbar noch nic

mit platonischer Idee. Diese bezeichnet der Araber mit mutul (Archetype
oder suwar (Wesensformen), nie aber durch mana allein, ohne den Zus
mufarak, für sich bestehend.

1) Diese Lehre ist die der Vaischesika von dem Inhärenzverhältn
Sie hat zu dem platonischen Systeme keinerlei Beziehung.

2) In den Originalquellen findet sich keine Andeutung einer solche
Partizipation.

3) Auch hier könnten indische Einflüsse vorliegen, wie ich in der Vierte
jahrschrift (s. oben) gezeigt habe.

ennbar"; denn sie sind keine selbständigen Realitäten, sondern haben r ein begleitendes Sein bei der Substanz, sind nur „mitseiend" wie sie h nicht ohne die Substanz denkbar, sondern nur „miterkennbar" sind. ır klar gibt Bagdádi 1037 † (zit. von Horovitz S. 64 Z. 1 u. A. 1) diese Genken wieder und zeigt, wie abu H. die Ausschließlichkeit der Inhärenz eines zidens in gerade diesem bestimmten Substrate durch seine Modustheorie errt, während Muammar diese Inhärenz durch eine endlose Kette von „Ideen" h. realen Bestimmungen sublunarischer Dinge, die sich zwischen Akzidens d Substanz einschieben) verständlich machen wollte. Das Wesen der Modusorie wird daher durch die von Schahrastani S. 56 (zit. von Hor. S. 59 A. 2) ichteten Einwände getroffen, daß auch diese Theorie ebenso wie die Ideenre Muammars zu einer endlosen Kette von Bestimmungen, hier also di, führt, die sich zwischen Akzidens und Substanz einordnen. Die Überzung dieser Texte wie auch der sehr klaren, wenn auch spitzfindigen Bese bei Razi habe ich in meinen oben zitierten Arbeiten veröffentlicht. nn H. jene Texte als unklar bezeichnet, so beruht dies auf der ihm nicht äufigen philosophischen Terminologie der Araber, in der die Lexika zur Zeit h versagen.

Ein bleibendes Verdienst des Verfassers besteht darin, das Problem geworfen zu haben, ob in dem Systeme des Nazzám stoische Gedanken halten seien. Sehr bestechend ist zunächst seine Gleichsetzung, die Mudàhala die *κρᾶσις δι' ὅλου* der Stoiker. Alle Gründe scheinen für diese Identifiion zu sprechen[1]). Bedenken erregt nur eine Äußerung Tusis 1273 † in nem Kommentar zu Rázis Muhassal S. 94 „Weil Nazzàm die Lehre auflte: es existieren unendlich viele substanzielle Einheiten in den endhen Körpern, war er konsequenterweise gezwungen zu lehren: die Körper rchdringen sich gegenseitig". Die Lehre von dem sich Durchdringen Körper ist demnach eine unmittelbare Konsequenz aus dem anaxagoraeien Prinzip: Die Homöomerien bestehen aus unendlich vielen Teilen, und er Körper aus unbestimmt vielen Homöomerien. Sie stellt also eine selbndige Fortbildung dieser Lehre dar. Daneben lehrte Nazzám ebenfalls: materielle Lebensgeist durchdringt mit allen seinen Teilen den menschen Leib. Diese Idee ist nun scheinbar durchaus identisch mit der *κρασις ὅλων* der Stoiker — eine psychologisch sehr interessante Kombinierung Ideen. Die Entwicklung scheint mir so verlaufen zu sein: Die stoische e des sich Durchdringens von Lebensgeist und Körper verwandte zzám dazu, Schwierigkeiten seiner von Anaxagoras entlehnten Lehre zu n, letztere eigenartig weiterbildend — wenn nicht ein indischer Einfluß liegt. Sollten sich auch die meisten Thesen, die H. vertritt, als unrichtig eisen, so verdient seine Schrift dennoch, als Anregung und neue Problemlung beachtet zu werden.

In der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 4 S. 554 ff. und 702 behandelt der Verfasser in ähnlicher Weise die Modus-

---

[1]) Vgl. meine Besprechung desselben Werkes in Deutsche Literaturtung 1909 Nr. 24 Sp. 1493f.

theorie. Er geht von einer dem abu Haschim durchaus fremden Idee au
Bei dem Versuche, diese in den Lehren des abu Háschim wiederzufinden, stö
er dann naturgemäß auf große Schwierigkeiten, die ihn dazu verleiten, in de
Berichten allerhand Irrtümer, Unverständlichkeiten usw. zu finden. Dere
Quelle liegen jedoch nur in ihm selbst, während die arabischen Berichte b
sonders Razi und Schahrastáni sehr klar und scharfsinnig, allerdings se
knapp und nur für geschulte Philosophen geschrieben sind. Zu S. 556,7 s
bemerkt: werden die Universalia betrachtet als mit einer unselbständige
Realität ausgestattete Gegenstände, die den Substanzen anhaften, dann kan
es keine passendere Bezeichnung für sie geben als die, daß sie Modi sin
Die S. 573 angeführte Stelle aus den Schriften der Getreuen von Basra (e
Diterici S. 552) hat zur Modustheorie keine Beziehung.

S. Horovitz, Zum Kalam der Araber und zur christliche Scholastik in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft de Judentums. November-Dezember 1909 S. 745 ff.

H. bespricht kurz die Modustheorie des abu Háschim. Dies veranlaß
mich zu folgenden Berichtigungen. Der Modus besitzt (vgl. meinen Artikel
Die Modustheorie des abu Háschim 933 † in ZDMG. Bd. 63 S. 303) kein selb
ständiges Sein, sondern hat dasselbe Sein wie die Substanz, deren Modu
er ist. Er besitzt also im Grunde die ganze Realität und Wirklichkeit, wie di
Substanz, jedoch nicht als eine ihm selbständig zukommende, sondern al
eine an der er partizipiert, indem er eine Modifikation der Substanz dar
stellt, und nur die Substanz besitzt die Realität als etwas Selbständiges. Wen
daher die Akzidenzien den Modis inhärieren, so folgt daraus durchaus nicht
daß die Modi ein selbständiges Sein besitzen. Das ganze Sein, das die Mod
besitzen, ist eben das der Substanz und gerade aus diesem Grunde könne
ihnen Akzidenzien inhärieren; denn durch das Sein der Substanz, an dem si
partizipieren, kommt ihnen ein esse in se gewissermaßen zu, das allein Träge
für Akzidenzien sein kann. Aus demselben Grunde können die Akzidenzie
nicht anderen Akzidenzien inhärieren; denn Subjekt der Inhäsion kann nu
die Substanz oder der Modus sein, der an dem esse in se der Substanz teil
nimmt. Das Akzidens hat nur ein esse in alio und kann daher nicht Träge
eines anderen Akzidens sein. Diese Begriffe von Substanz und Akzidens sin
erste Voraussetzungen für das Verständnis der Modustheorie, die zudem
zeigen, wie in den verschiedenen Auffassungs- und Anwendungsweisen de
Modus derselbe Grundgedanke in durchaus klarer Weise immer wieder
kehrt: Der Modus ist eine Seinsweise der Substanz, die neben der Substan
kein selbständiges Sein besitzt. Daß diese Vorstellungswelt dem moderne
der mittelalterlichen Philosophie fernstehenden Denken „unklar und ver
worren“ (S. 745) vorkommen können, ist leicht erklärlich. Z. S. 323 Z.
meines Artikels ist vor allem Túsi zu Rázi S. 55, 17; 56 ad 2 und Horten
Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn
1910 S. 118 zu vergleichen, die zeigen, daß die vier verursachten Modi i
Gott: Wissendsein, Mächtigsein, Lebendsein und Existierendsein nicht etw
durch die vier verursachenden Modi Wissens, Macht, Leben und Existen

vorgerufen werden — dies würde eine Vielheit in Gott bedingen — sondern ch den einen Modus der Göttlichkeit[1]). Die Einheit Gottes soll auf diese ise gewahrt werden.

Daß die Modustheorie in die Erkenntnistheorie übergreift, ja sogar eine m der Erkenntnistheorie ist, liegt auf der Hand. Ob im scholastischen minalismusstreit ähnliche Gedankenbildungen aufgetreten sind — z. B. Adelard von Bath — wäre daher der Untersuchung wert. Horowitz regt zu mit einigen Hinweisen an.

Der schon früher häufig geäußerte Wunsch nach einem vergleichenden ikon der philosophischen Kunstausdrücke der Araber, Syrer und Juden l. J. Pollak, d. Z. Bd. XVII S. 204 Anm. 12) ist letzthin wiederum und zwar Form eines umfassenden Planes von Dr. J. Husik (Universität Pensilvania) außert worden (Proceedings of the Eighth Annual Meeting of the American losophical Association p. 166 u. 177 f.). Diesem Plane haben sich die zialisten des Gebietes angeschlossen. Die American Philosophical Association eine Comite gebildet, um die Durchführung des Unternehmens anzubahnen.

Den Einfluß der islamischen Geisteskultur auf das Abendland im Mittelter schildert in sehr deutlicher Weise Otto Werner: Zur Physik Leonardo Vincis, einer Arbeit, die Prof. Eilh. Wiedemann, der bekannte Meister dem Gebiete der Naturwissenschaften bei den Arabern angeregt hat langen 1910; Inaugural-Dissertation). Leonardo kennt die bekanntesten losophen des Islam: Avicenna, Averroes, ibn al Haitam (die auch Roger co ca. 1292 schon nennt) Kindi und sogar Fárisi (Kamaladdin ca. 1320). zeigt sich an ihm wiederum, wie sehr das Abendland die islamische Geisteseur als eine überlegene betrachtete. Sein vorzüglichstes Bestreben war auf gerichtet, von den Arabern zu lernen. Das vorliegende Werk behandelt Optik, und fügt einige Bemerkungen über Akustik, Wärme und Magnetismus Seine Lehren über die Mechanik sollen später veröffentlicht werden. Beziehungen zur Philosophie (z. B. die Spezies, das Erkenntnisbild, die hrnehmung) berechtigen dazu, diese Schrift auch in der philosophischen eratur zu nennen.

ak Husik, Averroes on the Metaphysics of Aristotle. (Philosophical Review XVIII Nr. 4 July 1909 S. 416—428).

Der Verfasser bespricht in diesem Aufsatze die Metaphysik des Averroes, vor einiger Zeit in Kairo von Kabbáni auf Grund einer Handschrift, die 2 datiert ist, herausgegeben wurde (vgl. dazu meine Besprechung Archiv XX 59). Er bespricht die Metaphysik des Averroes in seiner Zeit und im Vernis zu Aristoteles. Es ist der kleinere Kommentar zu Aristoteles, in dem rroes seine metaphysischen Theorien auseinandersetzt. Dr. Husik be-

[1]) Der Ausdruck von Horovitz (S. 745, 13): In gleichem Sinne gebraucht Háschim den Ausdruck (Modus) von den Attributen Gottes, zu denen er h die Göttlichkeit rechnet, läßt sich also dahin präzisieren, daß die Göttlich-, der einzige primäre Modus in Gott ist, aus dem die übrigen, die undären verursacht werden.

spricht das Verhältnis dieses arabischen Textes, zu den hebräischen u lateinischen Übersetzungen und weist auf große Verschiedenheiten dieser d Textzeugen hin. Kurz und klar führt er sodann die Hauptgedanken d Averroes aus, die folgende Probleme behandeln: 1. das Verhältnis der Met physik als Universalwissenschaft zu den Einzelwissenschaften, deren Prinzipi sie klarzustellen hat; 2. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Dasei 3. die Kategorienlehre; 4. die Universalienfrage (Erkenntnistheorie); 5. d Begriffe Potenz und Akt; 6. die Lehre von der göttlichen Allwissenheit, d sich auf alle Einzeldinge erstreckt. Das Böse haftet jedoch nur der Mater an, die Gott nicht erkennt. In Avicenna sieht Averroes seinen Hauptgegn und er nimmt in dieser verhältnismäßig wenig ausgedehnten Schrift achtm Gelegenheit, diesen seinen Gegner energisch anzugreifen. Interessant si die Vorwürfe, die Averroes gegen die spekulativen Theologen des Islam erheb sie diskutierten nicht in syllogistischer Weise und prädizierten nicht ih Prädikate in präzisem Sinne (primo et per se). Hervorzuheben verdient ferner, daß Averroes in der Ordnung der Planeten die Sonne an Stelle d Saturn stellt. Die Herausgabe des korrigierten und vollständig hergestellt arabischen Textes und der hebräischen Übersetzung durch den Verfasser wä sehr zu wünschen und dankenswert.[1])

Watwát 1318 †. Ethik. Bulák 1284 = 1867. 473 S. kl. 4 (gurar alhas al wádiha).

Die Ethik des Watwát zerfällt in 16 Kapitel: 1. Edelsinn und Ehrgefü (die Tugenden großer Menschen, die Gerechtigkeit und Freigebigkeit, d Ruhm); 2. Tadel (Subjekt, Objekt, Nutzen); 3. Verstand (Lob der fein Bildung und Wissenschaft, der gute Rat); 4. Verurteilung der Unwissenhe 5. Beredsamkeit; 6. Geschwätzigkeit; 7. Scharfsinn; 8. Gleichgültigkeit geg höhere Güter; 9. Spenden von Wohltaten; 10. Geiz; 11. Mut; 12. Feighe 13. Selbstbeherrschung; 14. Rache; 15. Freundschaft; 16. Gefälligkeit. Watw erklärt in der Einleitung, daß die großen Meinungsverschiedenheiten d Ethiker ihn veranlaßt haben, dieses Buch zu schreiben, das dem Leser Freund und Begleiter sein möge. Seine Ansichten begründet der Verfas unter Anführung einer reichen Fülle von Autoritäten aus den Reihen d Dichter, Traditionssammler, positiven Theologen, Staatsmänner, Kön und Philosophen. Sein Werk ist daher mehr für den Literarhistoriker als f den Philosophen eine Fundgrube. „Die Charaktereigenschaft ist eine G wohnheit, die der Seele anhaftet. Der Mensch erwirbt sich dieselbe ohne Absich Sie zerfällt in zwei Spezies, die gute und böse suw. Sodann wird der Begr der durch Gewohnheit erworbenen Tugenden von den durch die Natur g gebenen unterschieden usw.

---

[1]) Eine deutsche Übersetzung habe ich unterdessen (1912, Halle: D Metaphysik des Averroes) erscheinen lassen.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

etersen, Peter, Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert. Hamburg, Boysen, 1913.

Der Verfasser schreibt im Vorwort (VI): „Und doch vermag Kant so enig wie Plato der realen Seite im Welterlebnis voll gerecht zu werden. Ihr ealismus, nenne man ihn transzendental oder kritisch oder methodisch, darf der Erhebung zum Idealrealismus". Die Frage von der Lücke im kanschen System, die der Kontroverse Trendelenburg — Kuno Fischer zu grunde gt, ist damit wieder aufgeworfen. Gleichwohl hat es den Anschein, als stehe tersen hinsichtlich seiner Auffassung über diese Streitfrage sowie über die uffassung des a priori auf der Seite von H. Cohen, den er zustimmend zitiert. gl. Kant, Prolegomena § 13, Schluß, wo gezeigt wird, daß die Frage keinen an hat.)

Petersens Darstellung ist im übrigen recht geschickt und verständnisvoll. e gibt ein klares Bild von der geschichtlichen Wirksamkeit der anziehenden rsönlichkeit Trendelenburgs. An manchen Stellen wäre ausführlichere Bendlung am Platz, insbesondere bei dem Kapitel über das Recht und die sthetik.

Michelstadt (Hessen). G. Falter.

einmann, H. G., Dr. phil., Über den Einfluß Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit. Bonn 1913, Friedr. Cohen.

St. behandelt zunächst die Grundlagen der Newtonschen Lehre. Er zeigt, welcher Weise Newton die mathematische Methode Galileis in der Physik rtführe, und worin seine Bedeutung gegenüber der Korpuskular-Physik behe. Interessant ist die Deutung der leges motus. St. bringt dieselben hne Cohenianer zu sein) mit den platonischen Ideen in Zusammenhang. e leges motus „sind vielmehr zunächst nichts anderes als die notwendigen rundlagen für den deduktiven Aufbau der theoretischen Physik" (8). Solche notwendigen Voraussetzungen meinte Plato mit dem von Newton so stark fehdeten Wort ὑπόθεσις" (9). An dem Beispiel der Gravitationslehre tut . dar, daß es sich bei Newton nicht um eine empiristische Auffassung des ausalverhältnisses handle. „In philosophicis abstrahendum est a sensibus." arstellung wie Kritik der Anschauungen Newtons sind klar und sachlich. er Verf. behandelt ferner die Kritik der Newtonschen Lehre bei Berkeley, e Wirkung Newtons in Deutschland und in Frankreich. Besonderes Inresse bietet der 3. Abschnitt wegen vieler trefflichen Bemerkungen über olff.

Michelstadt i. Odenwald. G. Falter.

Dr. Julius Jakobovits, Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Prof. Dr. Stözle. 16. Heft.

Der Verfasser gibt in seinem Buche mehr, als er im Titel verspricht. Bevor er zu seinem eigentlichen Thema übergeht, zeichnet er in kurzen Strichen deutlich die Grundlinien seiner ethischen Anschauungen. Und das mit Recht. Denn eine Wertung der Lüge, ihrer Abarten und Nebenerscheinungen kann letzten Endes nur das Resultat einer bestimmten ethischen Richtung sein. Der Autor bekennt sich denn auch zur formalistischen Schule, ohne in die Einseitigkeiten zu verfallen, wie sie Fichte eigen sind. Er sieht in der Lüge „die wissentlich falsche Darstellung der Tatsachen". Er legt Gewicht auf die Tatsache, daß bei der Lüge eine Dissonanz zwischen der bewußten Äußerung und den Gedanken besteht. Die letzteren müssen der Absicht zu täuschen entspringen, um den Stempel der Lüge zu haben. Demnach gehören Vorsatz, Bewußtsein und die Absicht, eine falsche Meinung zu erwecken, zu den charakteristischen Merkmalen der Lüge. Von dieser Grundlage aus sucht der Verfasser nicht ohne Geschick sich mit den der Lüge ähnlichen und verwandten Erscheinungen auseinander zu setzen bzw. sie zu bewerten. So fällt er ein richtiges Urteil über die Akkomodation als die „Anpassung an die Sitten, Gebräuche und Redeweisen anderer, soweit sie nicht mit eigenen Überzeugungen in Konflikt geraten". Desgleichen entwickelt er richtige Ansichten über die Zweideutigkeit, den Scherz und die Kriegslist. In dem Kapitel über die konventionellen Höflichkeitsformen weist er das wegwerfende Urteil Schopenhauers über diese soziale Umgangsform zurück und kommt zu einem Ergebnis, das sich mit dem Kants (Anthropologie) und Iherings (Zweck im Recht) deckt. Es ist die Anerkennung des Personenwertes, worauf ein jeder Mensch Anspruch erheben kann. Unsere Rechtsprechung erlaubt ja auch nur dann die Herabsetzung der persönlichen Ehre und Würde, wenn berechtigte Interessen auf seiten des Beleidigenden vorliegen.

Mit einem gewissen ethischen Scharfsinn behandelt der Verfasser das Thema der Lüge des Bewußtseins. Er unterscheidet hierbei zwei Formen: erstens die Täuschung über die Motive der eigenen Handlungsweisen und zweitens die Vorspiegelung falscher Motive der eigenen Meinung. Die letztere tritt überall da auf, wo man in ihr einen Helfer für unsittliche Maxime erblickt. So erklärt sich die große unberufene Gefolgschaft in Lehrmeinungen, welche den niederen Trieben und Leidenschaften zu schmeicheln scheinen.

Die Fülle gesellschaftlicher Erscheinungen, welche mit der Lüge zusammenhängen, drängt den Verfasser zu der Frage, ob der Mensch eine aprioristische Anlage zur Wahrhaftigkeit oder ihrem Gegenteil besitzt. Sorgfältig wiegt der Autor unter Benutzung des ethnologischen Materials das pro und contra der Ansichten ab und kommt zu dem Resultate, daß der Hang zur Wahrheit das Natürliche im Menschen sei.

Noch ein Wort über die Form. Das Buch ist flüssig und klar geschrieben, der Gedankengang ist methodisch. Die Auseinandersetzung mit den zahlreichen Ethikern ist sachlich und zeugt von großer Belesenheit auf dem Gebiet der ethischen Literatur.

Berlin. Dr. Martin Joseph.

ax Wentscher, Hermann Lotze. I. Band: Lotzes Leben und Werke. Mit zwei Porträts. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1913. IV und 367 S.

Nach diesem vorliegenden ersten Band der auf zwei Bände berechneten rbeit Wentschers über Hermann Lotze kann man noch kein rechtes Urteil llen darüber, wie weit der Verfasser uns dem Verständnis Lotzes nahe bringen ird. Das wird erst der zweite systematische Band erweisen. Der erste Band at es außer mit dem Leben Lotzes weniger mit seiner Philosophie als mit inen Schriften zu tun. Wentscher geht hier sehr weit ins einzelne. Er gibt cht nur den Inhalt der selbständigen Veröffentlichungen Lotzes und gelegentch publizierter Aufsätze an, sondern er berücksichtigt auch weitgehend e kritische Tätigkeit des Philosophen. Alles dies hat seine Wichtigkeit und ine Berechtigung und wer in Zukunft sich eingehend mit Lotze beschäftigen ill, wird dieses Buch nicht entbehren können. Andererseits aber hat diese rnehmlich chronologisch angeordnete und auch das Geringere nicht überhende Arbeit den Nachteil einer gewissen Nüchternheit und Trockenheit. o kommt es, daß dieses Buch sich nicht sehr der fortlaufenden Lektüre dessen npfiehlt, der Lotze kennen lernen will, sondern vielmehr ein Handbuch für n ist, der Lotzes Philosophie bereits kennt und Aufschluß über Einzelheiten cht. Diesem Zweck entspricht auch die sorgfältige Ausarbeitung eines Sachd Namenregisters. Gehen wir aber von dem Buch zu seinem Verfasser ber, so müssen wir anerkennen, daß wir es mit einem gründlichen Kenner r gesamten Lotzeschen Philosophie und des Entwicklungsganges des Philophen zu tun haben und das berechtigt uns zu der Hoffnung, daß der zweite and eine Darstellung der Philosophie Lotzes bieten wird, die aus dem vollen schöpft ist, der gegenüber dann dieser erste Band nur wie eine Vorarbeit scheinen und in der er seine eigentliche Nutzbarmachung finden wird.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

eorge Berkeley, Siris. Übersetzt von Luise Raab und Dr. Friedrich Raab. Philosophische Bibliothek, Bd. 149. Verlag von Felix Meiner, Leipzig. XXIV und 139 S.

Dieses Buch ist eine erwünschte Ergänzung der bisher in der philosophischen bliothek erschienenen Werke von Berkeley. Die Übersetzung ist im allmeinen durchaus anerkennenswert. Die orientierende Einleitung des Herausbers und die sorgfältigen Anmerkungen erleichtern dem Leser das Verndnis wesentlich*). Sehr zu begrüßen ist, daß die Herausgeber außer den blichen alphabetischen Verzeichnissen ihrer Ausgabe ein „Verzeichnis der bersetzungen der von Berkeley mehr oder minder terminologisch gebrauchten orte“ beigegeben haben. Die Siris (das Wort bedeutet „Kette“) ist bekanntlich nes eigentümliche Werk, das mit einem Rezept über die Bereitung des Teerassers anhebt und allmählich zu den tiefsten philosophischen Untersuchungen

*) Zu Anmerkung [9]) ist zu bemerken, daß im Text an ihrer Stelle verhentlich [10]) steht und daß die Hundsgrotte nicht, wie der Herausgeber beerkt, mit Kohlenoxyd (CO), sondern mit Kohlendioxyd (CO_2) gefüllt ist.

fortschreitet. Mit Recht haben die Herausgeber das philosophisch Bedeutsame vom Teerwasserrezept getrennt und nur die philosophischen Ausführungen übersetzt und herausgegeben. In der vorliegenden Form aber ist die Kenntnis dieses Buches unentbehrlich für denjenigen, der der Philosophie Berkeleys sein Interesse zuwendet und vermittelt auch erst das volle Verständnis mancher Äußerungen Kants über Berkeleys philosophische Ansichten.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

Bibliothek der Philosophen. Geleitet von Fritz Mauthner:

VI. Band: Immanuel Kant, Briefwechsel, 2. Bd. } Herausgeg. von
VII. - - - - 3. Bd. } Ernst Fischer.
VIII. - Agrippa von Nettesheim, Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. Herg. von Fritz Mauthner. 2. Bd.
IX. - Hebbel als Denker. Herg. von Bernhard Münz.
X. - Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Herg. von Ludwig Berndl.

Verlag von Georg Müller, München 1913.

Bei der Besprechung der ersten fünf Bände dieser neuen philosophischen Bibliothek bin ich bis ins Einzelne ihren wissenschaftlichen Mängeln nachgegangen. Ich unterlasse das nunmehr. Die Bibliothek macht offenbar nicht den geringsten Anspruch auf wissenschaftliche Genauigkeit und ist für den Gelehrten in keiner Weise berechnet. Ich werde daher nur ganz kurz auf einige der Umstände hinweisen, die für ihre Beurteilung auch dann noch in Betracht kommen, wenn man sie als für den gebildeten Laien bestimmt betrachtet.

Da ist es mir zunächst angenehm, feststellen zu können, daß der Herausgeber der Kantbriefe im dritten Bande die erforderlichen Erläuterungen zu den Briefen, sowie auch eine Üerbsicht des Briefwechsels nach den Personen, mit denen er geführt wurde, bringt. Auch das Nachwort, in dem er einige der wichtigeren Probleme, die in den Briefen diskutiert werden, übersichtlich darstellt, ist eine erfreuliche Beigabe. Leider hat er es unterlassen, bei Briefen und Briefteilen, die nicht der Akademieausgabe entnommen sind, den Ort anzugeben, an dem er sie gefunden hat, so daß die Nachprüfung der Vollständigkeit sehr erschwert ist und zeigt auch sonst keine größere Sorgfalt im 1. Bande.

Über den zweiten Band des Agrippa habe ich kaum etwas Neues zu bemerken; auch die beigefügte Verteidigungsschrift entbehrt jedes philosophischen Interesses, und mit dem etwa sich daran knüpfenden kulturhistorischen Interesse haben wir es hier nicht zu tun.

Auch bei dem Bande „Hebbel als Denker“ kann man sich nur fragen, was mag wohl der Herausgeber dieser Bibliothek unter Philosophie verstehen. Offenbar hat er gar keinen bestimmten Begriff von ihr, sondern rechnet ihr alles zu, was sich nicht so leicht der einen oder der anderen Wissenschaft eingliedern läßt, aber doch von erheblichem Interesse ist. Gewiß sind Hebbels kleine Abhandlungen interessant und lesenswert, aber philosophisch? Fast unglaublich ist es, daß ein Band, der eine große Anzahl verschiedener Einzel-

sätze, Tagebucheintragungen und Briefe enthält, kein Inhaltsverzeichnis weist.

Der zweite Band Schopenhauer bleibt leider hinter dem ersten noch be-chtlich zurück. Es wird gar nicht mitgeteilt, welche Auflage zugrunde egt worden ist. Es ist die 3. Auflage des Gesamtwerkes, die 2. Auflage dieses ndes von 1854. Dieser Band bringt nur den einfachen Abdruck, ohne jeden rgleich mit den anderen Auflagen, ohne jede Erklärung und ohne die Über-zung der fremdsprachlichen Zitate, die ich bereits an dem ersten Bande aner-nnend hervorheben konnte.

Es ist ja immer erfreulich, wenn ein großzügiges Unternehmen auf philo-phischem Gebiet ins Leben gerufen wird, aber auch bei einer für weitere eise bestimmten Bibliothek dürfte man etwas mehr System in der Auswahl d Sorgfalt in der Herausgabe walten lassen.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

as wir Ernst Häckel verdanken. Ein Buch der Verehrung und Dankbarkeit. Im Auftrage des deutschen Monistenbundes herausgegeben von Heinrich Schmidt. 2. Bände mit 12 Abbildungen, darunter 5 Häckelporträts. Verlag Unesma G. m. b. H., Leipzig 1914.

Diese beiden starken Bände, in denen 123 Männer und Frauen der ver-iedensten sozialen Schichten und Berufe, Gelehrte, Kaufleute und Ar-ter über Häckel und ihr Verhältnis zu seiner Lehre zu Worte kommen, zwar von keinem eigentlich philosophischen Interesse; außerordentlich htig ist es aber als kulturgeschichtliches Dokument. Zweifellos ist der nismus heute eine der kräftigsten Bewegungen, und besonders interessant diese Bewegung durch den inneren Widerspruch, der doch ihr lebens-ftigstes Moment zu sein scheint: Mit den Waffen des Geistes sucht der nismus den Geist totzuschlagen. In der Methode setzt er überall den ist gegen den überkommenen Zwang, in den Zielen setzt er überall den chanismus, das Starre, das Gezwungene an die Stelle des überkommenen istes. Nun muß man freilich den Monismus als Reaktionsbewegung gegen Reaktion in Kirche und Schule, inWissenschaft und Leben begriffen haben, sich überhaupt in seinen Gedankenkreisen zurechtzufinden. Der Monismus nämlich — eine Ironie auf seinen Namen! — vielleicht die vielspältigste wegung der Gegenwart hinsichtlich seiner Motive sowohl als seiner Aus-igungen. Das Seltsamste aber ist es wohl, wenn er, der Kirchenfeind, der rgischeste Bekämpfer der überlieferten Religionsformen und -gemeinschaften chgerade selbst zu einer solchen geworden ist. Der Ausdruck „Monisten-pst" ist nicht nur scherzhaft. In der Tat zeigt die monistische Bewegung h völlig auf dem Wege, eine neue kirchliche Gemeinschaft zu werden. Gott d seine Gebote werden ersetzt durch die Natur und ihre Gesetze, die ortho-xe und die liberale Richtung sind eigentlich jetzt schon vorhanden, es fehlen der die großen Propheten noch die kultlichen Handlungen. Es gibt schon noncen, in denen an Stelle der Religionsangabe steht „Monist". Wer einen erschnitt durch die Geadnkenwelt des Monismus kennen zu lernen wünscht, dem die guten Seiten des Monismus, seine Begeisterungsfähigkeit und seine

Bekenntnisfreudigkeit ebenso zum Ausdruck kommen wie seine schlechte Seiten, so namentlich der naturwissenschaftliche Dogmatismus der (wenigsten im philosophischen Sinne) halbgebildeten Masse, dem kann ich diese beide Bände zur eingehenden Lektüre, ja zum Studium empfehlen.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

Arthur Trebitsch, Erkenntnis und Logik. Vortrag gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Wien, 20. Dezember 1912. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1913. 26 S.

Im wesentlichen bemüht sich Trebitsch in diesem Vortrage zu zeigen, daß die Logik uns in keinem Fall in unserer Erkenntnistätigkeit fördern kann, daß der psychische Verlauf einer Erkenntnis ganz anders ist als die Abfolge de logischen und daß die Logik somit mehr oder minder ganz überflüssig ist. Daß alle Inseln vom Wasser umgeben sind, ist kein Induktionsschluß von viele Inseln auf alle, sondern folgt ex definitione, denn ich benannte als Erkennende zuerst etwas als Insel, was eine bestimmte Eigentümlichkeit besaß, und als ich dieser Eigentümlichkeit bei einem anderen Gebilde wieder begegnete, fesselte sie mein Interesse genug, um mich an den ersten Fall zu erinnern und den Namen des ersten Falls auch auf den zweiten zu erweitern. Und von nun ab ist eine Insel nur, was diese Eigentümlichkeit zeigt. Viel neues bringt der Vortrag der zunächst an Mills Logik anschließt, nicht, hat der Verfasser aber auch wohl nicht beabsichtigt, in ihm zu bringen . . . In den Einzelausführungen scheinen mir sogar größere Schwächen enthalten zu sein, als dem derzeitigen Stand der Diskussion der Fragen entsprechend nötig wäre. Die Tabelle auf S. 1 dürfte von den wenigsten als irgend etwas beweisend angesehen werden, und der den Schopenhauerschen Anforderungen entsprechen sollende Beweis de Pythagoras S. 23/24 scheint mir alles andere als diesen Anforderungen zu genügen. Einmal wird zu seiner Einsicht ein Kongruenzsatz vorausgesetzt, de selbst erst bewiesen werden muß und auch seinerseits nicht „ohne weiteres" einleuchtet, zweitens ist die Figur sehr verwickelt und drittens hat bereit Multatuli in seinen „Ideen" (übersetzt von Wilhelm Spohr, 2. Aufl., Berli 1903) auf S. 162f. einen für diesen Zweck viel geeigneteren Beweis gegeben Alles in allem glaube ich nicht, daß das vorliegende Heft geeignet ist, unser Kenntnisse nach irgend einer Richtung hin zu vermehren oder unser Verständnis zu vertiefen.

Berlin. Werner Bloch.

Im allgemeinen gehört das Lesen von Dissertationen nicht zu den höchste geistigen Genüssen; denn oft wird ein gar zu enger Ausschnitt aus dem große Kreis menschenmöglicher Erkenntnis behandelt. Doch, wenn es dem Doktorant beschieden war, Neuland zu bearbeiten und die eigenen Forschunge in großem Zusammenhang einzuordnen, wie Rich. Klüger, Die pädagogischen Aussichten des Philosophen Tschirnhaus (Leipzig 1913) 68 Seiten, dann liegen die Verhältnisse erfreulicher. Mit einigen Striche zeichnet Klüger die allgemeinen Zeitströmungen, das Charakterbild un den Werdegang des sächsischen Edelmanns Ehrenfried Walther von Tschirn

ıs, geb. 1651, gest. 1708, ohne die nötige Kritik an dem Verhältnis T.'s, · zu den Vermittlern Descartes' und Spinozas gehört, zu den Quellen zu ·erlassen (S. 9). Auf die Darlegung der allgemeinen, philosophischen Ideen s folgt die der pädagogischen. Bei diesem Anlaß kann Klüger leider nicht ız sich von seiner Fachansicht frei machen, indem er den antihumanistischen ·ndpunkt T.'s (S. 21, 36) unterstreicht, dabei aber übersieht, daß T. nur ı einseitig formalistischen Betrieb seiner Zeit, aber nicht das humanistische mnasium als solches angreift. Nachdem K. die Anschauungen T.'s dar-·gt hat, bekommen seine Ausführungen nochmals wie in der Einleitung Janusgesicht, indem der Zusammenhang T.'s mit Vergangenheit d Zeitgenossen, bzw. Nachwelt eingehend gewürdigt wird (S. 44 ff.); 3. gedenkt K. des Gegensatzes zu Comenius (S. 39, 46 ff.), des Widerspruchs en den Unterricht durch ältere Schüler, wie z. B. auch in Schulen der J. (S. 46). Diese verschiedenen Spuren werden mit tiefem Eindringen in · weitschichtigen Stoff verfolgt; doch ließen sich noch manche Ergän-gen vornehmen, z. B. Übereinstimmungen mit Plato, insbesonders in ı Grundgedanken, daß man durch richtige Anweisung mühelos zur Tugend ngen könne, und in der hohen Einschätzung der Mathematik (S. 45, 46; Arch. f. Philos. 26, 405 ff). — Manche Gedanken T.'s sind auch für Gegenwart wichtig, z. B. wenn er sich, gleich Plato, gegen einseitige ufserziehung, gegen enzyklopädische Vielwisserei (S. 20, 67), d. h. gegen auerliche Gegenwartsbestrebungen, wendet. Wiewohl T.'s Leitgedanke Hofmeistererziehung, die zusammen mit anderen Ansichten (S. 22) an von K. auch nicht beachteten Rousseau erinnern, auch in der Gegen-t unausführbar ist, so hat T. doch auch für unsere Tage Recht, wenn er vöhnung an feine Sitten (S. 23), Erziehung zum Ertragen der Wechsel-e des Lebens (S. 25), die bereits dem antiken Menschen geläufige rhythmische nnastik (S. 26), Selbsttätigkeit der Schüler (S. 27, 31, 34), z. B. im Hand-igkeitsunterricht, Besuch von Werkstätten, wie bei Weigel und in unseren derziehungsheimen, Besuch von fremden Ländern, wie bei unserem deraustausch (S. 37), warm empfiehlt. Auch die methodische Bemerkung, Aufsteigen vom Leichteren zum Schwereren nötig sei (S. 29), dürfte te Gemeingut sein; dagegen einige andere Ansichten leider noch nicht, wenigsten bei den Eltern, z. B. den Zögling bei der Auswahl der Studien-er seinen Neigungen folgen zu lassen (S. 28), das Verwerfen von Strafe, sie zu innerer Unwahrheit führt, wie ich vor Jahren in der Zeitschr. f. derpflege 1908 (Nr. 2 u. 4) zu entwickeln versuchte.

Diese wenigen Zeilen mögen genügen, um zu zeigen, daß auch K.'s Arbeit begrüßenswerter Beitrag zur Geschichte der pädagogischen Ideen ist; ı ihr Studium bewahrt vor dem Wahn, auf pädagogischem Gebiet ganz e Gedanken sagen zu können.

Bergzabern (Pfalz). Dr. Jegel.

Mit dem vierten Beiheft ihrer Zeitschrift legt die Gesellschaft für tsche Erziehung und Unterricht auch für das Jahr 1911 einen wertvollen historisch-pädagogischen Literaturbericht (Berlin,

Weidmann, 1913) vor, wie z. B. auch die Comeniusgesellschaft zu Leipzi in ihrer pädagogischen Zentralbibliothek tut. Ihm gegenüber empfiehlt sic meines Erachtens für den Berichterstatter derselbe Ton und dieselbe Stellung nahme, wie sie die Herren Mitarbeiter gegenüber den von ihnen behandelte Arbeiten zeigen, nämlich ruhigste Zurückhaltung; denn es wäre mehr al kleinlich, auf übersehene Aufsätze, die man etwa selbst geschrieben hat, hin zuweisen oder mit der Auffassung von dem oder jenem Buch zu rechten Verschiedene Bewertung einer Leistung schließt nicht notwendig einen Irr tum eines oder beider Berichterstatter in sich; denn jeder einzelne, welche über ein fremdes Erzeugnis schreibt, kann und wird zu ihm eine oft abweichend Stellung einnehmen, je nachdem er dasselbe, verwandtes oder entgegen gesetztes Arbeitsfeld beackert: er wird z. B. den oder jenen Satz ander fassen, diese oder eine andere Tatsache vermissen, nicht einverstanden sein daß bestimmte Behauptungen herausgehoben werden, wird schließlich da eine oder andere Buch an anderer Stelle erwähnt suchen und wünschen Sofern nur die Besprechung mit Wahrheitsliebe und frei von aller persönliche Gereiztheit geschieht, hat sie innere Berechtigung. Ich glaubte diese grund sätzlichen Darlegungen dem Buche und mir selbst schuldig zu sein; denn da ich den Bienenfleiß und die Geschicklichkeit, mit der man sich bemüht hat die Hochflut von Einzelarbeiten, oft über sehr ähnlichen Stoff, zusammen zutragen und in Verbindung zu setzen, sehr bewundere, will ich unumwunde aussprechen, selbst auf die Gefahr hin, wegen dieses uneingeschränkten Lobe getadelt zu werden. Dem großzügig angelegten Werk, das bekanntlich nich nur auf fast allen anderen größeren Arbeitsgebieten der Gegenwart, sonder auch auf seinem eigenen manche Geschwister hat, kann ich wohl nicht besse gerecht werden, als wenn ich kurz seinen Inhalt wiedergebe.

Etwas über 1600 deutsche pädagogische Erscheinungen des Jahres 191 werden in 5 Haupt- und 40 Unterteilen besprochen oder wenigstens erwähn Der erste Abschnitt, Perioden und Personen, enthält nicht nur die Literatu über Gesamtentwicklung, sondern auch über einzelne größere Abschnitt Mittelalter, Humanismus, Reformation und Gegenreformation, Neuere Zei sowie einzelne Männer von größerer oder geringerer Bedeutung (vgl. auc Kap. 39 des Anhanges, das der Bibliographie gewidmet ist.) In der zweite Gruppe, Bildungseinrichtungen, werden die Schriften über einzelne Schu gattungen erörtert und auch — zum erstenmal — die Abhandlungen übe Charitativerziehung; denn Jugendfürsorge und Jugendpflege rückt mit volle Rechte mehr und mehr in den Kreis der allgemeinen Aufmerksamkeit (auc Kap. 38 im Anhang scheint mir Verwandtes zu bergen, da es Kinderleben un Kinderspiel betrifft). Bei den Unterrichtsgegenständen fehlen Geschichte Naturwissenschaften und neuere Sprachen, weil über sie keine bedeutendere Arbeiten vorlagen. Der 4. Hauptteil beschäftigt sich mit der Literatur übe einzelne deutsche Staaten, Österreich und Schweiz; bei beiden letzteren Länder werden fast ausnahmslos nur Arbeiten in deutscher Sprache berücksichtigt da die Gesellschaft sich mit deutscher Erziehung und Schulgeschichte befaßt.

Die Verteilung auf die einzelnen Haupt- und Unterabschnitte gestatte selbstverständlich keine Schlüsse auf größere oder geringere Beschäftigun

t pädagogischen Fragen innerhalb bestimmter Staaten; denn es wird keine neidung nach der landsmannschaftlichen Zugehörigkeit der Verfasser geoen. Andererseits ist ein Überwiegen der Geschichte der Pädagogik genüber der Theorie sofort zu erkennen. Der vornehmste Grund ser Erscheinung scheint mir darin zu liegen, daß die Hauptquellen geschichtner Arbeiten zwar mitunter mühsam aufzusuchen und zusammenzustellen, r doch naturgemäß leichter zu behandeln sind, weil sie mit bestimmten tsachen es zu tun haben. Die Theorie der Pädagogik dagegen gibt mehr rsönliche Eindrücke und Anschauungen des Schreibenden wieder. Vor chen Bekenntnissen scheint man sich aber im allgemeinen zu scheuen: ich iß nicht, soll ich sagen leider oder erfreulicherweise. Einerseits wäre es mlich für die Frage, ob und welche Abänderungen bei den bestehenden Einntungen nötig oder nur wünschenswert sind, von größter Wichtigkeit mögıst viel ruhig sachliche Schilderungen über die Zustände an den einzelnen nulen zu haben. Andererseits verändert sich das in dem einen Jahr zutreffende d mit den wechselnden Schülern in dem nächsten oft sehr gründlich. Auch hört eine vollkommen richtige Würdigung einer Klasse, wie sie zu dem gebotenen Stoff, zu der aufgewendeten Mühe sie zu erziehen sich stellt, zu n Schwierigsten und auch Peinlichsten, da Eltern, Amtsgenossen und Schulrstände mitunter über offene Worte sehr ungehalten sind. Je selbständiger h der Verfasser ist, um so persönlicher wird seine Abhandlung und um so hter schleichen sich Beobachtungs- und Darstellungsfehler ein. Sie vergen aber unter Umständen großes Unheil anzurichten, besonders wenn sie gewisses Publikum, das sich gierig auf jede rückhaltlose Kritik bestehender hältnisse stürzt, zu lesen bekommt; denn es gibt schwerlich ein Gebiet, soviele Leute ohne Verständnis und Sachkenntnis mitreden zu dürfen uben, als das pädagogische.

Im Hinblick auf die Menge der Schriften, welche auf den 408 Seiten ernnt werden, empfindet man die zwei Register über Autoren, bzw. Namen l Sachen als große Wohltat, wiewohl der mit den Druckkosten entschuldigte, ihnen gegenüber dem Text noch kleiner werdende Satz an die Augen des hützenden große Anforderungen stellt. Dr. Jegel.

Unter der Hochflut deutscher Bücher gibt es Sammlungen und Verlage, en Namensnennung allein genügt, um bei Kundigen ein angenehmes r peinliches Gefühl auszulösen, je nachdem die Erzeugnisse sich eines en oder schlechten Rufes erfreuen. Zu der ersten Gruppe gehören auch die numenta Germaniae pädagogica (Berlin, Weidmann). In ihrem Bande (1913) behandelt der Chemnitzer Schulrat Dr. Julius Richter Erziehungswesen am Hofe der Wettiner Albertinischen aupt-)Linie, von der Zeit Albrecht des Beherzten bis zu der Friedrich gust des Gerechten, das heißt von der Mitte des 15. bis zum ersten Drittel 19. Jahrhunderts.

Es wäre meines Erachtens Beckmesserei, an der Auffassung oder Darlung von Einzelheiten herumzumäkeln; denn die verschiedenartigen Kulturler, denen der Verfasser — dem erhofften weiteren Leserkreise zuliebe —

gelegentlich auch einige allgemeine Landesgeschichte betreffenden Züge einfüg sind zweifellos sehr anziehend und regen zum Vertiefen, Zusammenfassen Gegenüberstellen von manchen Punkten, die der Verfasser trotz der 401 Seiten Text und 182 Seiten Beilagen nicht ausführt, in hohem Grade an. Diese weite bauende Arbeit erleichtert Dr. R. durch genaue Quellenverweise: außer gedruckter Literatur sind auch Archivalien in reichem Maße beigezogen. Da letztere bis jetzt nur zum kleineren Teile gehobene Schätze sind, hat der Verfasser nicht den Gesamtarchivbestand benützen können, wiewohl er selbst fleißig aus Urquellen geschöpft hat. Niemand, der selbst ein weites Arbeits feld zu beackern begonnen und während der Studien die Aufgabe hat wachsen sehen, wird diese offen zugestandene Beschränkung tadeln wollen. — Das behandelte Gebiet bringt es mit sich, daß ausgedehnte Stellen in der Haupt sache umstilisierte Auszüge aus Vorlagen sind. Eine Auswahl derselben die am Ende des stattlichen Bandes abgedruckt ist, ladet zum Nachprüfen ein Ob mit der buchstabengetreuen Wiedergabe des Originals alle Historiker ein verstanden sind, weiß ich nicht. Besonders da Dr. R. sich auch nichtfach männische Leser wünscht, hätte er auch die den Text fast ganz moderni sierenden Grundsätze der badischen Geschichtskommission beachten können wenn auch diese Behandlungsweise manche dem Sprachforscher wichtig er scheinende Einzelheit in der Redeweise verwischt. Nicht unerwähnt das ich schließlich lassen, daß ein augenscheinlich mit ähnlicher Sorgfalt wie das Buch zusammengestelltes Register über die vorkommenden Personen und Ortsnamen unterrichtet. Dr. Jegel.

‍ie neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

icht über den 6. Kongreß für experimentelle Psychologie in Göttingen 1914. Leipzig, Barth.

ıkschulte, E., Scaligers kunsttheoretische Anschauungen und deren Hauptquellen. Bonn, Hanstein.

nswig, A., Das Grundproblem Kants. Leipzig, Teubner.

ɔe, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Tübingen, Mohr.

mann, B., Über den modernen Monismus. Berlin, Paetel.

ken, R., Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

inger, M., Die Ästhetik Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Kempten, Kösel.

drich der Große: Gedanken und Ansprüche. Herausgegeben von Helmolt. Berlin, Deutsche Bibliothek.

ıt: Populäre Schriften. Herausgegeben von Aster. Berlin, Deutsche Bibliothek.

kegaard: Kritik der Gegenwart. Innsbruck, Brenner.

zsche: Vom Krieg und Kriegsvolk. Leipzig, Kröner.

ons Dialog Phaidon, herausgegeben von Ritter. — Dialog über die Tugend, herausgegeben von Apelt. Leipzig, Meiner.

sseaus Bekenntnisse aus seiner Jugend. Herausgegeben von Wille. Berlin, Deutsche Bibliothek.

ɔpenhauer: Von der Nichtigkeit des Daseins. Herausgegeben von Buchenau. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Erstlingsmanuskripte. Herausgegeben von Deussen. München, Piper.

ıler, P., Fichte, ein deutscher Denker. Berlin, Simion.

ıoza: Ethik. Herausgegeben von Buchenau. Berlin, Deutsche Bibliothek.

rmeyer, P., Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Leipzig, Teubner.

B. Englische Literatur.

x, H., The philosophy of William James. London, Constable.

hel, A., Studies in Bergsons philosophy. Bulletin of the University of Kansas, Lawrence.

Sandys, J., Roger Bacon. London, Milford.
Shastri, P., The conception of freedom in Hegel, Bergson and indian philosoph
Calcutta, Albion Press.
Shotwell, J., The religions revolution of to-day. Boston, Mifflin.
Smith, D. and Mikami, Y., A history of japanese mathematics. Chicag
The Open Court Publishing Co.
Stebbing, L., Pragmatism and french voluntarism, with especial reference t
the notion of truth in the development of french philosophy fro
Maine de Biran to Bergson. Cambridge, University Press.

C. Französische Literatur.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, Annee 1914. Paris, Alca
De la Valette-Monbrun, Maine de Biran, critique de Pascal. Paris, Alca
Defourny, Aristote Théorie économique et politique sociale. Louvain.
Dontchef-Dezeuze, M., L'image et les réflexes conditionelles dans les travau
de Pavlov. Paris, Alcan.
Navatel, Fénelon. Paris, Paul.
Pascal. Oeuvres complètes. Paris. Hachette.
Reverdin, H., La notion d'expérience d'après W. James. Genève, Georg.
Sentroul, Ch., Kant et Aristote. Paris, Alcan.
Zanta, La renaissance du stoïcisme au XVI siècle. Paris, Champion.

D. Italienische Literatur.

Braga, G., Saggio su Rosmini, il mondo delle idee. Milano, Libreria Editric
Milanese.
Galli, G., Kant e Rosmini. Citta di Castello Lapi.
Limentani, L., La morale della simpatia di A. Smith nella storia del pensie
inglese. Genova, Formiggini.
Pulcini, C., L'etica di Spinoza. Genova, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXXVI H. 3. Dittmann, Die Geschichtsphilosophie Comtes und Hegels: ei Vergleich.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVII. H. 3. Schwaiger, Die Lehre vo Sentimento Fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage. Klein, D Fehler Berkeleys und Kants in der Wahrnehmungslehre.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 155. H. 1. Schwar Universale und charakteristische Religion bei Rudolf Eucken. Böhm Die Abhängigkeit der Raumauffassung Kants in der ersten Phase d vorkritischen Periode von seiner Auffassung des Newtonschen Attra tionsgesetzes.

itschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. IX. H. 4. Hernried, Weltanschauung und Kunstform von Shakespeares Drama. Dosenheimer, Nietzsches Idee der Kunst und des Tragischen.

chiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXXII. H. 3—4. Wentscher, Das Außenwelts- und das Ich-Problem bei John Stuart Mill. Eine Studie zur Assoziationspsychologie.

vue de philosophie. 1914. 8. Duhem, Le temps et le mouvement selon les Scolastiques. Gossard, La notion péripatéticienne du mouvement et la science de l'énergie. Pascault, La douleur et le sens de la vie d'après Blanc de Saint-Bonet.

vue philosophique. 1914. 7. Belot, La psychologie des phénomènes religieux d'après Leuba.

vue de Métaphysique et de Morale. 1914. 4. Gilson, L'innéisme cartesien et la théologie. Aillet, La coutume ouvriére d'après M. Leroy.

nd. 1914. 91. Knox, Has Green answered Locke? Rattray, The Philosophy of Samuel Butler. Broad, Bradley on truth and reality. Ross, Aristotle and abstract truth.

e Philosophical Review. 1914. 5. Cunningham, Bergson's conception of duration. Wilde, The pragmatism of Pascal.

e Monist. 1914. 4. Garbe, Buddhist influence in the gospels-Jourdain, The principles of mechanics with Newton from 1679 to 1687. Suzuki, The development of Mahayana Buddhism.

e American Journal of Psychology. 1914. 3. Titchener, An historical note on the James-Lange theory of emotion.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

cher, E., Naturphilosophie. (Die Kultur der Gegenwart, III. Teil, 7. Abt., 1. Bd.) Leipzig, Teubner.

unswig, A., Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Ebd.

atzis, A., Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos. 1. Teil. Paderborn, F. Schöningh.

oce, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Pizzo. Tübingen, Mohr.

tlinger, M., Die Ästhetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Kempten, Kösel.

lz, P., Die Natur, eine Auferstehung zu Gott, dem Geiste. Berlin, Simion Nf.

llermann, B., Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes. 1. Teil. Berlin, Mayer & Müller.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 6. Aufl. Leipzig
Teubner.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Begr. von Karl Kehrbach. Bd. LII
Geschichte der realistischen Lehranstalten in Bayern. Berlin, Weid
mann.

Pelikan, F., Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus. Berlin
Simion Nf.

Stähler, P., J. G. Fichte, ein deutscher Denker. Ebd.

Weinstein, M. B., Der Untergang der Welt und der Erde. Leipzig, Teubner

B. Englische Literatur.

Carus, P., Truth and other poems. Chicago, Open Court Publishing Co.

C. Italienische Literatur.

Galli, G., Kant e Rosmini. Castello, S. Lapi.

Gentile, G., Studi Vichiani. Messina, G. Principato.

Kantgesellschaft.

Zur Eduard von Hartmann-Preisaufgabe.

(Änderung des Ablieferungstermins der Arbeiten.)

Im Mai 1912 schrieb die Kantgesellschaft ihr 6. Preisausschreiben a über das Thema: „Eduard von Hartmanns Kategorienlehre un ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart" bei ein Dotierung von 1500 Mark für die beste und von 1000 Mark für die zweitbes Bearbeitung.

Da sich nun voraussichtlich einige Bearbeiter der Preisaufgabe im Fel befinden und somit durch unmittelbare militärische Verpflichtung überhau an der Bearbeitung behindert sein werden, andere aber bei den bewegten Ze läuften die für die Bearbeitung erforderliche Ruhe und Sammlung nic werden aufbieten können, so teilen wir hierdurch unter Zustimmung d Preisstifterin, Frau Alma von Hartmann, und der drei Preisrichter, der Herr Professoren Windelband, Bauch, Jonas Cohn, mit, daß der Termin für d Ablieferung der Arbeiten vom 22. April 1915 auf den 22. Apr 1916 verlegt worden ist. Sämtliche übrigen Bestimmungen des Pre ausschreibens bleiben unverändert in Kraft.

Halle a. S., Berlin, im November 1914.

Die Geschäftsführung:

Vaihinger. Liebert.
